Ph. U. 411 v Reichenau

DIE
MONISTISCHE PHILOSOPHIE

VON

SPINOZA BIS AUF UNSERE TAGE

VON

WILHELM VON REICHENAU.

GEKRÖNTE PREISSCHRIFT

KÖLN UND LEIPZIG
VERLAG VON EDUARD HEINRICH MAYER.
1881

434 Cg

Zeitschrift zur Verbreitung naturwissenschaftlicher und geographischer Kenntnisse.

Durch alle Buchhandlungen und Postämter des In- und Auslandes ist zu beziehen:

Gaea.

Natur und Leben.

Zeitschrift

zur Verbreitung naturwissenschaftlicher und geographischer Kenntnisse, sowie der Fortschritte auf dem Gebiete der gesammten Naturwissenschaften.

Unter Mitwirkung

von Dr. R. Avé-Lallemant, Dr. O. Buchner, Prof. Dr. J. Egli, Professor Dr. Emsmann, Prof. Dr. Hoernes, Dr. V. Hofmann, Dr. H. Klencke, Dr. Eduard Lucas, Dr. Ph. Müller, Dr. Alfred Nehring, Navigationslehrer Dr. H. Romberg, Professor Robert v. Schlagintweit, Hofrath Dr. Senft, Dr. O. W. Thomé, Prof. Carl Vogt, Dr. A. Völkel, Dr. A. Weber u. A.

herausgegeben von Dr. Hermann J. Klein.

1881. Siebzehnter Jahrgang. **1881.**

(Erscheint in 12 Monatsheften à 1 Mark.)

Es dürfte überflüssig sein, ein Wort zur Empfehlung einer Zeitschrift zu sagen, die wie die „Gaea" seit 16 Jahren bei allen Freunden und Förderern der Naturwissenschaften rühmlichst bekannt ist; die durch Gediegenheit und Reichhaltigkeit ihres Inhalts einzig in ihrer Art dasteht, und sich unter ihren zahlreichen Lesern im In- und Auslande, in Europa wie in Amerika, wahrhaft begeisterte Freunde und Anhänger erworben hat. Welchem naturwissenschaftlich Gebildeten wäre in der That die „Gaea" unbekannt? Es ist daher selbstredend, daß sie auch im 17. Jahrgange dem bisherigen Programm treu bleiben wird. Die neueren Forschungen werden in allgemein verständlichen, aber nichtsdestoweniger auf strengwissenschaftlicher Basis ruhenden, abgerundeten Artikeln dem Leser vorgeführt und zwar thunlichst so, daß hierbei die ganze Entwickelung des behandelten Gegenstandes dargestellt wird. Naturansichten, Instrumente und Apparate, sowie andere Illustrationen unterstützen in geeigneter Weise das geschriebene Wort, kurz, es wird kein Opfer gescheut, damit die Gaea auch äußerlich als eine für das Verständniß der gebildeten Kreise berechnete

naturwissenschaftliche Zeitschrift ersten Ranges

erscheint.

Die neueren Forschungen und Entdeckungen bilden ein stehendes Kapitel in jedem Hefte der Gaea. Freilich ist es unmöglich, in dieser Beziehung eine absolute Vollständigkeit zu erzielen, da niemals die Thätigkeit auf den Gebieten des Forschens so mannigfaltig und emsig war, als gerade gegenwärtig. Nur eine relative Vollständigkeit will die Gaea erstreben und hat dabei hauptsächlich die wissenschaftliche Wichtigkeit und das allgemeinere Interesse der betreffenden Untersuchungen im Auge.

Der astronomische Kalender wird in der früheren Weise unverändert fortgeführt.

Anzahl und Namen unserer Mitarbeiter, deren Kreis sich alljährlich erweitert, bürgen für die Gediegenheit der Originalartikel; die Verlagshandlung sorgt für pünktliches Erscheinen der monatlichen Hefte wie die Redaction für reiche Mannigfaltigkeit des Inhalts.

Die „Gaea" erscheint in monatlichen Heften à 1 Mark, so daß 12 einen Band oder Jahrgang bilden. Einzelne Hefte werden nur ausnahmsweise und zu erhöhtem Preise abgegeben. Um den Wünschen vieler Abonnenten zu entsprechen, werden nachstehende ältere Jahrgänge der Gaea von jetzt ab, so lange die dazu bestimmten Vorräthe reichen, auch einzeln zu den nebenbemerkten herabgesetzten Preisen geliefert: Jahrgang 1. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 11. 12. 13. 14. à Vier Mark; Jahrg. 2. à Sechs Mark. Jahrg. 9. 10. à Acht Mark. Elegant gebundene Exemplare sind mit Aufschlag von M. 1,30 pro Einband zu beziehen. Einbanddecken werden zu 80 Pf. geliefert.

Köln und Leipzig. Eduard Heinrich Mayer.

Jährlich erscheinen 12 Hefte zum Preise von 1 Mark pro Heft.

Allgemein verständliche naturwissenschaftliche Abhandlungen aus der Feder anerkannter Fachschriftsteller.

Mittheilungen über alle wichtigen neuen Entdeckungen auf allen Gebieten der Naturwissenschaft.

DIE

MONISTISCHE PHILOSOPHIE.

DIE
MONISTISCHE PHILOSOPHIE

VON

SPINOZA BIS AUF UNSERE TAGE

VON

WILHELM VON REICHENAU.

GEKRÖNTE PREISSCHRIFT.

Una est substantia
Duo sunt attributa. Spinoza.

Empfinden und Bewegen, Geist und Materie, Wille und Kraft sind alle nur Abstractionen, deren Hypostasirung die Ursache unendlichen Irrthums ist. Sie sind stets vereinigt in einem Monon und bezeichnen dessen innere und äussere Eigenschaft. Noiré.

Excelsior! Longfellow.

KÖLN UND LEIPZIG
VERLAG VON EDUARD HEINRICH MAYER.
1881.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

SEINEM LIEBEN VETTER

AUGUST VON REICHENAU

KÖNIGLICH PREUSSISCHEM MAJOR Z. D., RITTER ETC.

ALS EIN ZEICHEN INNIGER FREUNDSCHAFT

GEWIDMET VOM

VERFASSER.

VORWORT.

Am 13. October 1877 wurde durch Dr. Hermann J. Klein in Köln, in der „Gaea“ eine Preisaufgabe ausgeschrieben über „die Entwickelung der monistischen Philosophie von Spinoza bis auf unsere Tage“, folgenden Wortlautes: „In der gewünschten Darstellung soll zunächst das Verhältniss Spinoza's zur cartesianischen Philosophie, sodann die Weiterbildung und Klärung des monistischen Gedankens durch Leibniz, Schopenhauer, Lazar Geiger und Ludwig Noiré, die Bedeutung der Kant'schen Vernunftkritik, des Princips der Erhaltung der Energie und der Descendenztheorie für den Monismus beleuchtet und in ihrem logischen Zusammenhange dargestellt werden. Es wird ausserdem verlangt, dass in klarer und scharfer Definition Materialismus und Monismus unter-

schieden werden und die Frage geprüft wird, ob der letztere geeignet ist, die Forderungen des Gemüths mit den Resultaten der Wissenschaft zu versöhnen und solcher Art an Stelle der bisher vorherrschenden Systeme die Weltanschauung der Zukunft zu werden.“ . . .

Mit Vorstehendem war für den Verfasser der äussere Anstoss zur Ausarbeitung dieses Werkes gegeben, welches in erster Linie eine Gabe für Naturforscher sein will. Daher ist denn auch die auf allen Universitäten gelehrte ältere Philosophie weit minder berücksichtigt worden, als die allerneueste, seit dem Siege der Entwickelungstheorie erschienene; letztere wird noch nicht von den Kathedern herab verbreitet. Ob sie dessen würdig sei oder nicht, glaubt der Verfasser, dürfte sich schon daraus ergeben, dass sie, wie gezeigt werden soll, allein es ist, welche Antwort auf die Frage gibt: „Wie entsteht ein Gesammt-Organismus?“ Diese Antwort ist einzig im Stande, den Einzel-Organismus des Menschen zu erklären, da letzterer aus jenem heraus geschaffen wird.

Die moderne Naturforschung ringt gewaltig nach einer philosophischen Abrundung oder Durchgeistigung. Einen eclatanten Ausdruck dafür finden wir u. a. in neueren Broschüren Emil Dubois-Reymond’s, besonders in der besten derselben: „Ueber die Grenzen des Naturerkennens“.

So rang auch der Verfasser nach einem Systeme, in dem sein Denken Beruhigung finden würde. Er folgte dabei unbewusst der grossen Entwickelungsbahn der Menschheit; vom strengreligiösen Standpunkte ging er allmählich zum schroffsten, geistableugnenden Materialismus über, der ihn Jahre lang befangen hielt. Es waren die ersten philosophischen Schriften Noiré's, welche ihn die Einseitigkeit dieser Lehre erkennen liessen und zu einem philosophischen Studium anregten. Die herrlichen Keime einer neuen, nachmals vollendeteren, auf Kant's Kritik der reinen Vernunft einerseits und auf der Entwickelungstheorie andererseits fussenden Weltanschauung, welche er bei Darwin und Haeckel gefunden, traf er entwickelt zur Frucht in den Werken aus dem Gebiete des modernen Monismus an. Mag auch dieser noch seine Unvollkommenheiten haben: im grossen Ganzen, davon ist Verfasser überzeugt, steht er auf der höchsten, gegenwärtig uns zugänglichen Stufe zur Wahrheit.

Das vorliegende Buch ist keine „Geschichte der monistischen Philosophie"; es gibt nur in grossen Zügen deren Entwickelung an. Es soll zeigen, dass ein Weg existirt, welcher zwischen den Irrthümern der Gegenwart hindurch zu einem Geist und Gemüth befriedigenden Ziele führt, ein Weg, frei von Mystik und Spiritismus, und auf dem wir doch nicht Materialisten werden. Wir werden dem Geiste ge-

recht, indem wir ihn allüberall als innere Eigenschaft des Seienden annehmen; wir werden dem Körper gerecht, indem wir ihn allüberall als äussere Eigenschaft, als Objectivation der Wesenheiten, anerkennen. „Kein Geist ohne Körper, kein Körper ohne Geist“, denn beide machen eben gerade die Einheit des Wesens aus, wie es sich uns darstellt. Für einen denkenden Gebildeten ist das Verlangen nach einer Erkenntnisstheorie eine Unumgänglichkeit. Der Materialismus kennt nur Bewegung der Atome. Aber „wir sind nicht im Stande, die Atome zu begreifen, und wir vermögen nicht, aus den Atomen und ihrer Bewegung auch nur die geringste Erscheinung des Bewusstseins zu erklären“, sagt Lange.[1] Die Innenseite, d. h. das Geistige eines Wesens, ist den Sinnen entrückt, und die kleinsten Hirntheilchen sind nichts als Körper. Das aber, was die Hirntheilchen sich darstellen lässt, das Motiv ihrer Erscheinung, ihre wahre Wesenheit, ist transscendent, für den Naturforscher unzugänglich.

Wir wissen es aber, dass sie mehr sind, als blosse Bewegungsbilder; einer inneren Nothwendigkeit unserer Vernunft folgend, theilen wir ihnen daher

1 Geschichte des Materialismus. 2. Auflage. Zweites Buch. S. 149.

Wesenheit zu, welche hinter den sichtbaren Umrissen sich birgt. Lange sagt:[1] „Es hemmt den Eroberungsgang der Naturforschung nicht im mindesten, wenn der naive Glaube an die Materie schwindet und sich hinter aller Natur eine neue unendliche Welt eröffnet, die mit der Welt der Sinne in engstem Zusammenhange steht, die vielleicht dasselbe Ding ist, nur von einer anderen Seite betrachtet; die aber unserem Subject, unserem Ich mit allen Regungen seines Gemüthes als die eigentliche Heimath seines innersten Wesens ebenso vertraut ist, als ihm die Welt der Atome und ihrer ewigen Schwingungen fremd und kalt gegenübersteht.“

Zur Beurtheilung des hiermit der gebildeten Welt überreichten Werkes sei noch angeführt, dass Verfasser der Ansicht war, um etwaige Missverständnisse seinerseits möglichst zu vermeiden, nicht besser verfahren zu können, als wenn er die aufgeführten Philosophen thunlichst viel selbst reden lasse. Es gewährt dies den weiteren Vortheil für den Leser, die Individualität des Betreffenden in sich aufnehmen zu können. Wo er verstanden wird, sieht Verfasser mit Vertrauen einem wohlmeinenden Urtheil entgegen, dagegen fürchtet er auf anderer Seite zuweilen missverstanden zu werden. Es ist so schwer, sich in den Geist eines Anderen zu versetzen oder

1 Ebenda S. 175.

richtiger, dessen Denkweise sich zu accommodiren, selbst dann, wenn wir das Haupthemmniss, die eigene liebe Eitelkeit, fallen lassen.

Das monistische Princip aber wird in der Wissenschaft, dessen können wir sicher sein, den Sieg erringen.

Mainz, 6. April 1881.

Wilhelm von Reichenau.

INHALTSVERZEICHNISS.

	Seite
Widmung .	V
Vorwort .	VII

Erster Abschnitt.

Der Monismus vor Kant. Descartes — Spinoza — Leibniz.

Erstes Kapitel.

René Descartes.

Vortrefflichkeit der Grundsätze seiner Methode, das Zusammengesetzte stufenweise auf das einfach Bekannte zurückzuführen. — Die Frage aller Fragen nach der Natur und den Grenzen der menschlichen Erkenntniss. — Ich denke, ich bin; also das eigene Bewusstsein der einzig sichere Ausgangspunkt aller philosophischen Forschung. — Die ganze Aussenwelt einschliesslich des eigenen Körpers mechanisch zu erklären. — Materie und Bewegung sind unzerstörbar. — Wärme und Licht sind lediglich Bewegung; Aethertheorie. — Thiere sind sensible Körper; mangelhafte Ausdehnung des Analogieschlusses bei Descartes, die ihn aber vor anderem Irrthum bewahrt. — Ahnung des belebenden Elementes Sauerstoff im Blute. — Einschachtelungstheorie. — Recapitulation der Hauptpunkte. — Klaffender Dualismus von Geist und Körper. — Ich selbst bin ein einziges ganzes Wesen, aber alle ausgedehnte Substanz ist theilbar. — Der Geist regiert den Körper vom Hirn aus, wie

Seite

der Führer den Wagen lenkt. Projection der Empfindung nach aussen; projicirtes Object. Aussenseite der Empfindung also immer Bewegung (Ausdehnung). — Der Mensch ist das einzige vernunftbegabte Wesen auf der Erde. Nachweis, dass den Thieren wirklich Sprache und Vernunft fehlt, sie also nicht denken können. — Unzulänglichkeit unseres Wissens betreff des in's Dasein Tretens der Organismen. — Ueber den Ursprung des Irrthums. Scheinwissen durch die Sinne, Wortglaube. — Das Individuum ist nur ein Theil des Alls. — Die Zeit, Ordnung und Zahl ein modus cogitandi. Der Raum fällt mit der Ausdehnung zusammen, warum nicht mit Ordnung und Zahl? Die meisten Irrthümer Descartes' mit der theologischen Befangenheit seiner Zeit entschuldigt 5

Zweites Kapitel.

Benedict Spinoza.

Spinozas pantheistischer Monismus. — Unbeschränktheit der Natur. — Deus sive natura. — Die ursächliche schöpferische Einheit: natura naturans; die secundäre, vorgestellte: natura naturata. — Zeitliche und räumliche Daseinsweise (modus) der zeitlosen, unbeschränkten Substanz. — Monade der Geister, Monade der Ausdehnung. — Die Einheitssubstanz betrachtet als Denken und Ausdehnung als den von uns ihr beigelegten Attributen. — Vordrängen des Pantheos Natur als Vollkommenheit aller Vollkommenheiten; Hintansetzung der Individuen. — Monistische Erkenntniss, dass jedes Wesen von aussen betrachtet Ausdehnung, von Innen aber Denken = Empfinden ist. — Vorstellung auf Wechselwirkung zwischen dem Wesen des Objectes und unserem eigenen Wesen beruhend. — Denken und Ausdehnung als Betrachtungsweisen absolut getrennt. — Universum aus allen Körpern zusammengesetzt. — Vortreffliche Definition des Individuums. — Der Menschengeist. — Die einzige Möglichkeit des Erkennens sub specie aeternitatis; die Vorstellung haftet am ausgedehnten Körper, also am vergänglichen Modus. — Sein Versuch, den Weltschmerz durch Erkenntniss des Allwillens zu

Seite

beseitigen. — Sein hoher Standpunkt als Richter über Tugend und Laster. — Maass, Zeit und Zahl, also wohl auch der Raum, sind modi unserer Vorstellung. — Hinter dieser liegt noch die reine Erkenntniss des Unendlichen. — Klarheit bei Spinoza und Unklarheit bei uns 26

Drittes Kapitel.

Gottfried Wilhelm Leibniz.

Kraft als Wesen der Materie. — Verharrende und active Kraft. — Das Princip des Lebens überall in der Natur als Entelechia prima oder Urempfindung. — Rückschritt auf Descartes betreff der Substanzen, welche von den Primitivkräften ausgemacht werden. — Perception grundverschieden von dem blos Materiellen, Maschinellen. — Parallelismus der Empfindung und Kräfte. — Bewegung entweder von Ewigkeit oder anerschaffen. — Materie und Bewegung können niemals einen Gedanken hervorbringen, ein Fundamentalsatz aller wirklichen Philosophie. — Kraft und Perception sind unzerstörbar, von Leibniz klar durchschaut. — Alles Natürliche (bis auf die Perception) muss mechanisch erklärbar sein. — Die Perception ist die innere Repräsentation der äusseren Veränderungen. — Die Monadologie. — Seine irrige Annahme einer Praeexistenz von Thierseelen. — Ahnung der neuzeitlichen Descendenztheorie. — Monaden und Continuum; Stoffwechsel. — Gesetze der Seelen und Körper. — Die Verirrung in die praestabilirte Harmonie. — Stufenbewusstsein. — Succession der Perceptionen. — Succession der Bewegung. — Gesetz der Continuität. — Pflanzen und Thiere haben Perceptionen, können aber nicht denken. — Ideenassociation. — Ueber die Sprache. — Zeit und Raum sind im Intellecte, nicht aussen; sie drücken nur gewisse Möglichkeiten aus; es gibt in Wirklichkeit nur Monaden, jene aber sind keine. Es gibt weder ausserweltlichen noch leeren Raum. — Glückseligkeit nicht in der Erkenntniss, sondern in der Liebe . 43

Zweiter Abschnitt.

Der Monismus bis auf Lazar Geiger.

Viertes Kapitel.

Immanuel Kant.

Seite

Philosophie und Mathematik. — Ding an sich untheilbare Einheit, in der Erscheinung theilbar. — Der Raum als Form unserer äusserlichen sinnlichen Anschauung — Leerer Raum unmöglich. — Das Reale des objectiven Raums ist bewegende Kraft. — Ueber die Urtheilskraft. — Analytische und synthetische Urtheile. — Anschauung a priori mit Zeit und Raum. — Alle Anschauung ist subjectiv. — Alle Anschauung ist relativ und comparativ, an der Erscheinung haftend. — Das Ding an sich hinter der Erscheinung ist uns ganz unbekannt. — Der Körper existirt nur in der Vorstellung. — Das Subject, das Ich, nur in der Form der Zeit in die Erscheinung tretend. — Kant's Erkenntnisslücke bezüglich des Dings an sich. — Recapitulation: Geburt der Erscheinung. — Kant's Naturauffassung. — Die Welt als eine Entwickelung. — Naturgeschichte des Himmels — Die Descendenz der Organismen. Einheit in der Natur. — Die Abstammung des Menschen vom Vierfüsser. — Grundsätze. — Doppelnatur der Causalität 76

Fünftes Kapitel.

Arthur Schopenhauer.

Klare Darlegung der Kantischen Philosophie. — Der Stoff als das Aposteriori der Erscheinungswelt. — Das Ding an sich ist, und zwar ist es Wille, wie die Betrachtung des eigenen Leibes uns enthüllt. — Willensaustheilung auf Grund des Analogieschlusses. — Der Wille wird nur angeschaut mit den dem

Seite

Subject eigenen Formen Zeit und Raum. — Nichtigkeit von Geist und Materie. — Die Welt als Wille und Vorstellung. — Materie in der Vorstellung. — Wille und Intellect grundverschieden; jener das wahre Wesen aller Dinge, dieser eine secundäre, ausserhalb stehende Erscheinung. — Motive und Reize. — Der Wille ist metaphysisch; das Wollen des Organismus physisch. — Betrachtung über Wille und Vorstellung Schopenhauers. — Grenze der Schopenhauerschen Philosophie. — Der Monismus lässt den Sensualismus bezüglich der Anschauung gelten. — Zweckmässigkeit anthropomorphistisch. — Bedingte Zulassung empirischer Nachweise, dass die Materie die Sichtbarkeit des Willens ist. — Unfassbarkeit eines absolut erkenntnisslosen Willens; leise Zweifel daran von Seiten des Philosophen selbst. — Stufen des Bewusstseins. — Das Princip der Erhaltung und Einheit im All. — Schopenhauers Descendenzlehre. — Realität des Daseins. — Mangel der Schopenhauerschen Lehre 98

Sechstes Kapitel.

Julius Robert Mayer.

Das Princip der Erhaltung der Kraft aus der Vernunft geschöpft. — Kraft als Ursache der Bewegung. — Verwandlung der Kräfte in einander als Beweis der Einheit aller Kraft. — Fallkraft, Bewegung, Wärme, Magnetismus, Elektricität, chemische Kraft. — Bewegung hat Existenzberechtigung als ein Substantielles, Wärme und Elektricität sind nur Bewegungsformen. Es giebt keine immateriellen Materien. Die Schwere keine Kraft, sondern eine Eigenschaft. Das Denken nicht der Kraft inhärent. Schranken für den Naturforscher. — Philosophische Unkenntniss Mayers. — Gewaltige Geistesthat desselben 130

Dritter Abschnitt.

Durchbruch der Entwickelungslehre auf allen Gebieten.

Siebentes Kapitel.

Lazar Geiger.

Seite

Die Frage nach dem Ursprung des Menschen, psychologisch erfasst. — Ursprung der Vernunft. — Vernunft und Sprache haben eine Entwickelung. — Durch sein Denken unterscheidet sich der Mensch vom Thiere mehr als durch die Abweichungen seines Körpers. — Sprache den Gestaltensinn verleihend. — Selbst Abstractionen nehmen Gestalt an. — Besonderheiten durch die Sprachanschauung ermöglicht. — Die Sprache knüpft sich an die Thätigkeit. — Beschränktheit der Sprache; sie kennt nur Gestalten. — Die Begriffe. — Das Sprachbewusstsein und die wirkliche Vorstellung nur menschliche Eigenthümlichkeit. — Die Empfindung eine allgemeine Eigenschaft. — Einfluss der Sprache; Erfindung; Schlüsse. Steigerung der Mitempfindung oder Sympathie durch die Sprachdarstellung; Verknüpfung der Menschen zu einem erfahrenden Geiste; die Welt wird Object. — Der innere Zustand der Thiere. — Thräne des Menschen, ein socialer Ausdruck desselben. — Geigers Weltanschauung: Successionen der Bewegung und Empfindung. — Grundprincipien aller Entwickelung. — Empfindung und Bewegung im Entwickelungsgange. — Ewigkeit und Endlichkeit. — Streben und Ziel der Vernunft. Ursprung der Religion nicht in der Vernunft zu suchen; ihre Wurzel liegt im Gemüthe 155

Achtes Kapitel.

Ludwig Noiré.

Seite

Die den Grundformen der Empfindung, Zeit und Raum, entsprechenden Ureigenschaften des Monons: Empfinden und Bewegen. — Welt ohne Empfinden und Bewegen ein Nichts. — Schöpfung des Alls aus dem Mikrokosmos. — Die Welt als Modification von Empfindung. — Der Noiré'sche Monismus. — Eigenschaften des Subjects übertragen auf die doppelt anzuschauende Welt. Grundlehren des Monismus. — Raum und Zeit. — Die Monaden. — Menschheit als Monade. — Stufen. — Entwickelungslehre. Darlegung der Irrthümer unserer Zeit. — Der Ursprung der Sprache: Gemeinsame Arbeit von Lauten begleitet, welche sich auf das Phänomenale beziehen, — Geigers Irrthum. Die Sprache hält sich an's Geschaffene, daher erfasst unser Denken die Welt als Schöpfung. Der Gebrauch des Werkzeugs rein menschlich. Alternirende Steigerung der Werkzeugthätigkeit und des Denkens. Bestätigung durch die Sprachwissenschaft. — Der Ursprung des Werkzeugs eine Organprojection (Ernst Kapp). Beihülfe der Vorderglieder; Ersatz für die Functionen des Kiefers. Die menschliche Hand und die Sprachanschauung. — Erklärung des menschlichen Baues aus der Werkzeugthätigkeit. — Das Arbeiten. — Das Feuer. Sein ungeheurer Einfluss auf das Leben der Menschheit — Entwickelung der Werkzeuge. — Die fünf Unterscheidungszeichen zwischen Mensch und Thier, zugleich fünf Entwickelungsstufen unserer Ahnen . 182

Neuntes Kapitel.

F. Max Müller.

Offenbarung oder Entwickelung. — Ansichten über das Wesen der Religion. Max Müllers Theorie vom Druck des Unendlichen. — Stufen religiösen Erkennens: Das Suchen nach dem Unendlichen bei allen Menschen. Fetischdienst eine secundäre Erscheinung, keine Urstufe des religiösen Bewusstseins. Die Ent-

Seite

wickelung der Religion bei den alten Indern. Täuschung durch halbgreifbare und ungreifbare sinnliche Gegenstände. Das Licht als Gottheit. Das Feuer. — Uebersinnliche Erkenntniss. — Der redliche Zweifel als Anfang allen Fortschrittes. Hohe Stufe des Atheismus. Der monistische Pantheismus der Inder. Das Ideal der Religion 280

Zehntes Kapitel.

Schlussbetrachtung. 332

Erster Abschnitt.

Der Monismus vor Kant.

Descartes — Spinoza — Leibniz.

Alles hat seine Aussenseite, welche gewöhnlich den Sinnen zugänglich ist, und seine Innenseite. Diese letztere kann nur in uns selbst empfunden, in anderen Wesen mitempfunden werden. Ich bin es, der empfindet, ich bin es, der vorstellt. Das Vorgestellte fasse ich auf als Körper. Diese Körper suche ich mechanisch zu erklären, auf mathematische Formeln und Figuren zurückzuführen. So tritt meine Innenseite, mein Geist, der Aussenwelt einschliesslich meines eigenen Körpers, fragend und forschend entgegen; setzt der Körperwelt, der Welt der Maschinen, eine geistige Welt entgegen, welche sich nicht mit jener vermischen lässt. Das erforschte Descartes. Er bahnte den Monismus dadurch an, dass er mit aller Schärfe die Zweiheit der Weltbetrachtung darthat, dass er unwiderleglich zeigte, Alles, was nicht Geist ist, sei Körper, was Körper ist, sei Maschine; auch der Mensch als Körper sei Maschine. Das Körperliche, was vom gemeinen Verstande als das Realste von der Welt

aufgefasst wird, weil man es heben und wägen kann und weil gewichtige Massen imponiren, ist vielleicht nur Sinnenschein, kann Täuschung sein; das einzig Sichere, das Unumstösslichste ist das eigene Bewusstsein, das der Welt gegenüber gestellte Subject. Der beobachtende Geist ist jedenfalls etwas von der betrachteten Maschinenwelt ganz Verschiedenes. Geisterwelt und Körperwelt sind getrennt. Dabei blieb Descartes stehen. — Deine Geisterwelt und Deine Körperwelt sind in Wahrheit nur eine einzige, so gut ich nur Einer bin, sagte darauf Spinoza. Dieser Einheitswelt legst Du nur zwei verschiedene Attribute bei, das eine entspricht der Innenseite, das andere der Aussenseite dieser Einheit. Sonstige Seiten, es mögen deren sein so viele es wollen, vermögen wir nicht zu erkennen. Das All-Eine ist das Ewige, Unbeschränkte; die Individuen sind vergängliche Beschaffenheiten des vollkommenen Ganzen — so lehrte Spinoza. Gerade die Individuen aber sind das wirkliche Bestehende, sind die sich vervollkommnenden Wesen, sagt Leibniz. Ausser den Individuen gibt es nichts. Also gibt es auch keine Attribute ausserhalb solchen, welche den Individuen zukommen. Individuen sind Einheitswesen mit einer Entelechie (inneren treibenden Eigenschaft) und mit einem Körper versehen. Der Körper existirt nur in unserer Vorstellung. Das, was ihr zugrunde liegt, ist die Kraft. So haben wir eine Welt der Geister und eine Welt der Kräfte, der lebendigen Kräfte. Es gibt nichts Unbelebtes. Im Individuum harmoniren Geist und Körper wie zwei gleichgehende Uhren; die Individuen sind Monaden, Einheitswesen.

Also sind die übereinstimmenden Uhren auch wohl in Wirklichkeit nur e i n e? Das lässt uns Leibniz nur errathen. — Es ist sehr zu bedauern, dass Leibniz, Spinoza und Des-

cartes unter dem Drucke der Orthodoxie ihren grossen Gedanken zu veröffentlichen hatten. Wie oft wurden sie gezwungen, ihre Lehren in ein ihnen ganz fremdes Gewand zu hüllen und wie schwer wird es daher später uns, Wahres von Falschem zu unterscheiden. So ist bei Descartes wohl die Idee Gottes durch Schmuggel eingeführt, bei Spinoza ein blosses Wort für das All-Eine, bei Leibniz eine verblassende Ursachen-Monade. Dem theologischen Gewande der vorkantischen Philosophie dient indess zur weiteren Entschuldigung der Mangel einer eingehenderen Kritik des geistigen Vermögens, der Art und Grenzen des Erkennens, welche erst von Kant fruchtbar angebahnt wurde. Die Weltverwunderung liess dem denkenden Menschen niemals Ruhe, und statt in sich selbst zu forschen, wie sich ihm die Welt gestalten könne, suchte er in dem herantretenden Aussen die Lösung aller Räthsel. Trotz aller Versuche, den äusseren Schein abzuschütteln und zu den wahren Ursachen zu gelangen, liess man sich unvermerkt wieder von ihm leiten bis Kant endlich gründlich die Fundamente der Vorstellung bloslegte. Da wurde klar, dass Zeit und Raum als apriorische Formen, die aller Erfahrung vorausgehen, allen Veränderungen des Inneren und Aeusseren entsprechen, d. h. den sinnlich wahrnehmbaren, welche sich räumlich darstellen, und den sinnlich nicht wahrnehmbaren, nur im Bewusstsein direct vorhandenen Empfindungen, welche sich successive, zeitlich darstellen. Das Innenleben als solches hat keinen Raum, nur Zeitfolge in unserer Vorstellung, alles Aussenleben hat a priori, d. h. seiner Möglichkeit nach, räumliche Darstellung. So ist also das Einheitswesen zunächst in unserem Kopfe ein zweiseitiges. Dies lag schon Spinoza und Leibniz sehr nahe. Das Höchste, was die vorkantische Philosophie indess erreichte, scheint

eine Entdeckung von Leibniz zu sein. „Die Monade", sagt er, „ist der Spiegel des Universums". Jedes Einzelwesen tritt mehr oder weniger bewusst in kleine und nahe endliche und grosse endlose Wechselbeziehung mit dem All der Individuen. Eine dieser Beziehungen ist der von Spinoza so sehr hervorgehobene Stoffwechsel, eine andere ist innerer Natur. Das Einzelwesen hat Perceptionen. Diese Perceptionen setzen sich aus unendlich kleinen Perceptionen zusammen, von welchen ein ganzer Andrang erst zum bewussten Ausdrucke gelangt. In diesem Gedanken liegt ein Kern geborgen, welchen wir am Schlusse unserer Darstellung herausschälen wollen. Es ist der Ursprung der Religion. Wenn wir uns damit beschäftigt haben, dann werden wir auch Spinoza und Leibniz verstehen lernen.

Erstes Kapitel.

René Descartes,

(geb. 31. März 1596, gest. 11. Februar 1650.)

Vortrefflichkeit der Grundsätze seiner Methode, das Zusammengesetzte stufenweise auf das einfach Bekannte zurückzuführen. — Die Frage aller Fragen nach der Natur und den Grenzen der menschlichen Erkenntniss. — Ich denke, ich bin; also das eigene Bewusstsein der einzig sichere Ausgangspunkt aller philosophischen Forschung. — Die ganze Aussenwelt einschliesslich des eigenen Körpers mechanisch zu erklären. — Materie und Bewegung sind unzerstörbar. — Wärme und Licht sind lediglich Bewegung; Aethertheorie. — Thiere sind sensible Körper; mangelhafte Ausdehnung des Analogieschlusses bei Descartes, die ihn aber vor anderem Irrthum bewahrt. — Ahnung des belebenden Elementes Sauerstoff im Blute. — Einschachtelungstheorie. — Recapitulation der Hauptpunkte. — Klaffender Dualismus von Geist und Körper. — Ich selbst bin ein einziges ganzes Wesen, aber alle ausgedehnte Substanz ist theilbar. — Der Geist regiert den Körper vom Hirn aus, wie vom Bock der Kutscher den Wagen lenkt. Projection der Empfindung nach aussen; projicirtes Object. Aussenseite der Empfindung also immer Bewegung (Ausdehnung). — Der Mensch ist das einzige vernunftbegabte Wesen auf der Erde. Nachweis, dass den Thieren wirklich Sprache und Vernunft fehlt, sie also nicht denken können. — Unzulänglichkeit unseres Wissens betreffs des in's Dasein Tretens der Organismen. — Ueber den Ursprung des Irrthums. Scheinwissen durch die Sinne, Wortglaube. — Das Individuum ist nur ein Theil des Alls. — Die Zeit, Ordnung und Zahl ein modus cogitandi. Der Raum fällt mit der Ausdehnung zusammen, warum nicht mit Ordnung und Zahl? Die meisten Irrthümer Descartes' mit der theologischen Befangenheit seiner Zeit entschuldigt.

Mit gutem Rechte beginnt jede Geschichte der neueren Philosophie mit einem Denker, welcher in gewaltigem Ringen

den Mysticismus seiner Zeit daniederwarf, indem er entgegen dem schrankenlosen Speculiren der damaligen Philosophen der Erkenntnissmöglichkeit seine tiefsinnigen Untersuchungen zuwandte und von einem sicheren Mittelpunkte aus Wege in's All sich zu bahnen versuchte. Er war es, der zuerst das erkennende Ich, ohne welches jede Erfahrung unmöglich ist, mit aller Schärfe der Aussenwelt, der Welt der Objecte, gegenüberstellte. Er erfasste richtig das Empfinden, Wollen, nach ihm „Denken“, d. h. das Geistige oder die innere Eigenschaft als unser wahres Wesen und Alles ausser diesem mit Inbegriff des eigenen angeschauten Körpers als messbares, der Mathematik zugängliches Object. Damit wurde er zugleich Vater der heute mit so schönen Erfolgen gekrönten mechanischen Naturanschauung, — zugleich — denn Descartes war wahrlich nicht wenig weit davon entfernt, letztere zur alleinherrschenden Lehre stempeln zu wollen, dazu war er ein viel zu gründlicher Denker; ein wahrer Philosoph vermeidet solche Einseitigkeiten.

Während seine gelehrten Zeitgenossen eine verborgene Qualität nach der anderen in die Objecte hineinphantasirten, Ungewisses auf Ungewisses mit grillenhafter Mühe aussannen und zu sinnverwirrenden babylonischen Thürmen aufbauten, fand Descartes in dem bewussten, subjectiven Ich das Einziggewisseste von Allem, ohne welches jede Erkenntniss, jedes Object unmöglich sei. Nur wer das seichte Denken einzelner Mitmenschen kennen lernte, vermag zu begreifen, welche Mühe sich der Begründer der neueren gründlichen Philosophie in vielen Schriften geben musste, um seine gelehrte Mitwelt von einer so einfachen, imponirenden Wahrheit zu überzeugen. Um in allen Stücken Klarheit zu erhalten, fing Descartes, wie jeder

bedeutende Förderer der Wissenschaft es gethan, ganz von vorne an.[1]

Er hatte sich, wie er sagt[2], von dem Specialstudium der Arithmetik und Geometrie zunächst losgemacht, um sich der Untersuchung der Universalmathematik zu widmen. Zuerst fragte er sich, was man eigentlich unter dem Worte Mathematik verstehe, warum blos Arithmetik und Geometrie für deren Theile gelten sollten und nicht ebenso gut Astronomie, Musik, Optik, Mechanik und so viele andere Wissenschaften. Da das Wort Mathematik in der That nur Wissenschaft bedeutet, so haben jene Disciplinen ein ebenso grosses Recht auf diesen Namen, als die Geometrie. Bei der aufmerksamen Erwägung dieser Dinge fand er, dass alle Wissenschaften, welche es mit der Erfassung der Ordnung und des Maasses zu thun haben, sich auf die Mathematik beziehen, gleichviel ob sie dieses Maass in Zahlen, Figuren, Gestirnen, Tönen oder anderen Objecten aufsuchen; dass es desshalb eine Universalmathematik geben muss, die alles auf Ordnung und Maass Bezügliche entwickelt, ganz abgesehen von jeder besonderen Anwendung, und dass diese Wissenschaft den eigenthümlichen und durch sein Alter ehrwürdigen Namen Mathematik verdient, weil sich die übrigen Wissenschaften zu ihr als Theile verhalten. Nachdem er diese Wissenschaft gepflegt, hoffte er in Zukunft sich höheren Wissenschaften hingeben zu dürfen, ohne befürchten zu müssen, dass seine Studien noch nicht die nöthige Reife hätten. Das Verwickelte führte er stets stufenweise auf das Einfachere zurück, befolgte sonach eine Methode, welche, wie er selbst sagt, jeder, der in die Wissen-

[1] Meditationes de prima philosophia I. 1641.

[2] Règles pour la direction de l'esprit. R. IV. c. 1630.

schaft eintreten will, ebenso treu festhalten muss wie den Faden des Theseus diejenigen, welche das Labyrinth durchwandern wollten. Aber es gibt Leute, schreibt er[1], — und die Descendenztheoretiker könnten diesen Ausspruch ihren Gegnern an den Spiegel stecken —, welche entweder die Lehren der Methode nicht beachten oder derselben gänzlich unkundig sind oder auch annehmen, sie seien unnöthig, und oft untersuchen sie die schwierigsten Fragen so ungeordnet, dass sie es machen wie einer, der den Giebel eines hohen Gebäudes mit einem Sprunge erreichen will, indem er die hinaufführenden Stufen entweder verschmäht oder gar nicht sieht, dass ein solcher Weg da ist.

Als das wichtigste aller Probleme, die ihrer Lösung harren, erkannte Descartes die Einsicht in die Natur und Grenzen der menschlichen Erkenntniss, zwei Punkte, welche er in einer Frage zusammenfasst.[2] Das ist, sagt Descartes schon im Jahre 1630, eine Frage, die einmal in seinem Leben ein Jeder geprüft haben muss, der nur die geringste Liebe zur Wahrheit hat, denn diese Untersuchung begreift die ganze Methode als das wahre Organon der Erkenntniss in sich. Nichts scheint ihm ungereimter, als keck in's Blaue hinein über die Geheimnisse der Natur, die Einflüsse der Gestirne, die verborgenen Dinge der Zukunft zu raisonniren, ohne ein einziges Mal untersucht zu haben, ob denn der menschliche Geist überhaupt auch so weit reicht. Als den zweifellos feststehenden Punkt unserer Erkenntniss fand der treffliche Denker das eigene Bewusstsein, welches zugleich die Existenz in sich schliesst. Wenn

[1] Règles pour la direction de l'esprit. R. V.
[2] Ebenda. R. VIII.

die anderen Dinge ebenso klar erkannt werden können, lässt sich Ungeahntes, lässt sich das Grösste erwarten. Denn wenn wir auch alles als Täuschung von uns abweisen, worüber uns etwa ein Zweifel auftauchen könnte, wenn wir auch keinen Gott, keinen Himmel, keine Körper; wenn wir weder Hand noch Fuss, noch irgend Körperliches an uns selbst zugestehen, weil es auf Sinnestäuschung beruhen könnte: Das vermögen wir doch nie und nimmer abzuleugnen, dass wir denken, nie uns vorzuspiegeln, dass wir, die wir so denken, ein Nichts seien; das widerstreitet ja aller Vernunft. Folglich ist der Gedanke: Ich denke, daher bin ich, von allen der oberste und unbestreitbarste, der jeder Philosophie zu Grunde gelegt werden muss[1]. Die Aussenwelt stellt sich uns dar als ein Ausgedehntes, Bewegtes, worin alle Vorgänge nach nothwendigen Gesetzen, den Gesetzen der Ausdehnung oder Bewegung, erfolgen.

Die Natur der Materie oder des Körpers im Allgemeinen besteht nicht in den sinnlichen Beschaffenheiten der Härte und Weiche, der Farben, Wärme und Kälte u. s. w., sondern nach Abzug aller dieser in unserer Vorstellung vorhandenen und in die Aussenwelt als Eigenschaften übertragenen Accidenzen nur in einer in die Länge, Breite und Tiefe ausgedehnten Substanz. Die Unterschiede sind räumliche Dimensionen, Ausdehnung und Raum folglich bei Descartes identisch. Der von einem Körper eingenommene Raum ist sein Ort[2]. Es gibt keine Leere, denn Raum und Ausdehnung sind eins und dasselbe: Substanz und überall Substanz.[3] Wenn ein Raum uns leer scheint, liegt dies nur

[1] Ego cogito, ergo sum: Principia philosophiae. I. §. 7.
[2] Principia philosophiae. II. §. 9—15. 1644.
[3] Ebenda. §. 19.

an der Unzulänglichkeit unserer Sinne, oder wir fassen die Sache relativ auf.

Es gibt in der Aussenwelt keine Atome, d. h. Theile eines Körpers oder der Materie, welche ihrer Natur nach untheilbar wären. Alles Ausgedehnte ist theilbar.[1] Dem Denken gegenüber gibt es nur dieses Ausgedehnte, die Welt der Körper, das endlose Continuum.[2] Da das Wesen der Materie die Ausdehnung ist, so folgt, dass die Eigenthümlichkeiten derselben nur Modificationen der Ausdehnung sind. Das sind Theilung, Gestaltung und Bewegung. Alle Veränderung der Materie oder jegliche Formverschiedenheit ist abhängig von der Bewegung und folglich mechanisch erklärbar. Vermöge der Bewegung geht auch die Ortsveränderung vor sich. Da es keinen leeren Ort gibt, so ersetzt im selbigen Augenblick, in dem ein Körper sich fortbewegt, ein anderer den erstbewegten, so dass bei jeder Bewegung ein Kreislauf von Körpern stattfindet.[3]

Trotz der erkannten continuirlichen Einheit der Materie sind wir doch gezwungen, in derselben eine Theilung bis in's Unendliche anzunehmen, ohne dieselbe erklären oder verstehen zu können; denn wie liesse sich sonst eine Bewegung begreifen? In jedem Körper ist eine Menge von Theilen anzunehmen, welche so klein sind, dass sie sinnlich nicht wahrgenommen werden können. Diese „particulae, quae nullo sensu percipiuntur", sind nicht zu verwechseln mit den Atomen des Demokritos, welche untheilbar und mit Schwere behaftet von einem leeren Raume umgeben

[1] Principia philosophiae. II. §. 20.
[2] Ebenda. §. 23.
[3] Ebenda. §. 24—33.

sein sollen, wogegen Descartes sich sehr verwahrt.[1] Je suppose, schreibt Descartes an anderer Stelle[2], que l'eau, la terre, l'air et tous les autres tels corps qui nous environnent sont composés de plusieurs petites parties de diverses figures et grosseurs, qui ne sont jamais si bien arrangées, ni si justement jointes ensemble qu'il ne reste plusieurs intervalles autour d'elles; et que ces intervalles ne sont pas vides, mais remplis de matière fort subtile. Den kleinen Körperchen wird nur eine und dieselbe Substanz zugesprochen, und deren Wesen haben wir bereits als Ausdehnung erkannt.

Gegenüber der herrschenden Lehre von den unwandelbaren Elementen hält Descartes an der Idee der Einheit aller Materie fest. So schreibt er einem seiner Bekannten:[3] Nach meiner Meinung unterscheiden sich euer Salz, euer Schwefel und euer Quecksilber nicht mehr von einander, als die vier Elemente der Philosophen, d. h. nicht mehr denn Wasser von Eis, Schaum oder Schnee, denn ich halte dafür, dass alle Körper aus derselben Materie gemacht sind und dass es keine Verschiedenheit unter ihnen gibt, als die, welche von den kleinen Theilchen dieser Materie herrührt, indem sie die einen oder anderen Figuren zusammensetzen und in jedem Falle anders arrangirt sind. Materie und Bewegung sind unzerstörbar, sie erhalten sich durch alle Zeiten, auch das sagt uns Descartes.[4] Die Abstufungen der Materie sind nach ihm folgende:

Die subtile Materie, la plus pénétrante qui soit au monde, unser vielcitirter Aether, könnte man, meint er, das

1 Principia philosophiae. IV. §. 201 und Le monde, t. IV; chap. III.
2 Les météores. Disc. I. t. V.
3 Lettre à un seigneur. 1646.
4 Princ. phil. II. §. 36.

Element Feuer nennen, wie es noch ein zweites und drittes Element, Luft und Erde, gibt. Was das (Form-) Element Luft betrifft, so bestehen seine Theilchen aus gleichartigen runden, mit einander verbundenen Körperchen von einiger Grösse und Form, in deren Zwischenräumen das erste Element eindringt. Alle Theilchen sind allseitswendig gleichmässig bewegt. Das dritte Element verhält sich zum zweiten, wie dieses zum ersten: es ist massiger, gröber. Das Element Erde, das Fundamentalprincip der festen Körper, besteht aus grösseren, etwa um so viel langsamer sich bewegenden Theilchen, als deren das zweite Element im Verhältniss zum Aether besitzt. Das dritte Element oder der dritte Aggregatzustand, um einen moderngeläufigeren Ausdruck zu gebrauchen, ist als eine Masse aufzufassen, deren Theile wenig oder keine Bewegung haben, welche ihre Lagerung verändern könnte. Wird ein fester Körper von einem flüssigen eingeschlossen, so schwebt er im Gleichgewicht; bewegt sich die Flüssigkeit nach einer bestimmten Seite, so gleitet der Körper mit, ohne sich eigentlich zu bewegen.[1]

So, glaubt Descartes[2], sei es auch mit den Himmelskörpern. Mit diesen drei Elementen ist die ganze Natur zu erklären auf alleiniger Grundlage der Ausdehnung und Bewegung.[3] Die kleinen Stoffkörperchen und die subtile Materie, der Aether, setzen die Welt zusammen, und hiermit ist sie mathematisch-mechanisch erklärbar, denn die ganze Physik ist ja nichts weiter als Geometrie, Mathematik.

[1] Princ. phil. II. §. 54—62.

[2] Ebenda. III. §. 26—29.

[3] Ebenda IV.

Die von ihm weiterhin aufgestellten Gesetze übergehen wir, als specieller zur Physik gehörig, lassen auch seine jedem Gebildeten genugsam bekannte Aetherwirbeltheorie bei Seite.[1]

Wärme und Licht hält er schon für besondere Bewegungsformen, denn er sagt:[2] „Pour le froid et le chaud il n'est point besoin de concevoir autre chose sinon que les petites parties des corps que nous touchons étant agitées plus ou moins fort que de coutume par les petites parties de la matière subtile, agitent plus ou moins les petits filets de ceux de nos nerfs qui sont les organes de l'attouchement, et que lorsqu'elles les agitent plus fort que de coutume, cela cause en nous le sentiment de la chaleur, au lieu que, lorsqu'elles les agitent moins fort, cela cause le sentiment de la froideur." Wärme und Kälte sind, subjectiv betrachtet, also Gefühle, objectiv betrachtet, Bewegungen, und so ist es auch mit dem Lichte: Nachdem wir erkannt haben, schreibt er nämlich an anderer Stelle[3], dass sich die Theilchen der Flamme in dieser Weise bewegen, und dass es zum Verstehen genügt, die Bewegungen zu begreifen, durch welche sie die Macht hat, das Holz zu verbrennen, prüfen wir, ob dasselbe nicht genügen würde, die auf uns ausgeübte Wärme und Erhellung zu begreifen; denn wenn dies zutrifft, brauchen wir keine andere Eigenschaft mehr dahinter zu suchen und können behaupten:

Was gemäss der hervorgerufenen Effecte hier Wärme, dort Licht genannt wird, ist lediglich Bewegung! Alle Theilchen der matière subtile, welche die

[1] Pr. phil III. §. 31—37, ferner in Les météores t. V und le monde t. IV, chap V.

[2] Les météores, Disc. pr. t. V.

[3] Le monde, tom. IV, chap. II.

Sonne auf der uns zugewandten Seite berührt, treffen nach Descartes in gerader Linie unser Auge im Momente des Sichöffnens, ohne etwa gegenseitig oder selbst durch die dicken Schichten der transparenten Körper gehindert zu sein, welche sich im Wege befinden, sei es, dass diese Körper sich verschiedenartig bewegen, wie die fast fortwährend windbewegte Luft, sei es auch, dass sie bewegungslos sind, wie z. B. das Glas oder der Krystall. Mit anderen Worten: Das Licht resultirt aus den Vibrationen oder Undulationen des Aethers.[1]

Diese Theorie erläutert er durch das heute noch so oft angezogene Beispiel mit einem Stocke, welchen man an dem einen Ende in der Hand hält und mit der Spitze auf den Boden stösst. In demselben Augenblick verspürt man auch den Stoss, d. h. die im Stocke fortgepflanzte, von dem Berühren mit der Erde herrührende Wellenbewegung in der Hand. Der zwischen Sonne und Auge befindliche Aether leitet ebenso gut die Stossbewegung weiter, welche wir als Licht empfinden, als der Stock. Consistente, feste Strahlen würden auch die ganze zwischen uns und der Sonne befindliche Materie in Bewegung versetzen, was bekanntlich nicht der Fall; daher leuchtet zur Evidenz ein, dass der Zwischenraum mit höchstfeinen Theilchen erfüllt sein muss, welche sich stossend die einmal erhaltene Bewegungsform fortpflanzen.

Auch die Farben versucht Descartes auf die Bewegung zurückzuführen; sie rühren nach ihm von der Verschiedenartigkeit der Körper, von der Art ihrer Drehung (Auffallfläche), von Bewegungen, von Vibrationen der Aetherpartikeln her.

[1] Dioptrique, Disc. pr.

Ueber das Leben bildete er sich eine dem damaligen Stande der Wissenschaft gegenüber gleich vorzügliche Ansicht. Die mechanische Betrachtungsweise wird in strenger Consequenz auch auf die Organismen ausgedehnt; zwar verheimlicht sich Descartes nicht, dass die Pflanzen und Thiere sensible Körper seien, dehnt in Betreff ihrer jedoch die Analogieschlüsse, nach uns bemessen, nicht weit genug aus, und beschränkt sich mehr auf die rein materialistische Betrachtungsweise. Es ist eine Ironie des Schicksals oder des Weltgerichts, dass in unserem Jahrhundert gerade Leute, die eine grosse Ehre darin suchten, mit aller Welt als Materialisten coquettiren zu können, sich die peinlichste, wenn auch fruchtlose Mühe gaben, zu „beweisen", dass die Thiere im Gegentheil — entgegen der materialistischen Weltauffassung, hätten sie sich, wenn sie wirklich tiefer nachgedacht, doch sagen müssen — „denken" könnten. Wie klein sind solche Geister gegen den ernsten Descartes!

Descartes fand sehr bald heraus, dass die Thiere mangels der Sprache nicht zu denken, nur zu fühlen vermögen, und nannte sie daher sensible Körper.

Der menschliche Geist musste zu damaliger Zeit dem ehrlichen Denker ein unauflösbares Räthsel, „geschaffen" sein. Von dem eigenen Geiste aus lässt er Analogieschlüsse auf die ebenfalls sprechenden und also denkenden Menschen zu, bei den Thieren aber reisst ihm das Band eines natürlichen Zusammenhanges, vor ihm gähnt eine weite Kluft, und drüben befinden sich lauter Maschinen, welche mathematisch verstanden sein wollen. Dass dem grossen Genie nichts weiter fehlte, als der Gedanke der Entwickelung, dass letzterer ihn aber auch zum vollendeten, weltumfassenden Philosophen hätte heranwachsen lassen, wird jeder aufmerksame Leser seiner Schriften herausfinden.

So sind ihm die sensiblen Körper, Pflanzen und Thiere, aus nicht sensiblen Theilen zusammengesetzt, und alle Functionen vollziehen sich in denselben wie in einer Uhr.[1]

Wahrnehmbar ist für uns ja auch nur die Bewegung, alles Seelische kennen wir nur, aber auch um so gewisser, aus uns selbst. Will nicht der Einzelne unter lauter Maschinen wandeln, so muss er letzteren Seele geben — nach Analogie seiner Seele — und das konnte Descartes nur gegen Seinesgleichen. Strenge mechanisch betrachtet, stehe ich, das einzige Bewusstsein, nur Maschinen gegenüber, „Seelen in die Kieselsteine" träumen die Dichter und verlangen gebieterisch die vom Principe der Erhaltung und Descendenz erleuchteten Philosophen! — Das Blut besteht nach Descartes[2] aus kleineren und grösseren Theilchen, welche es auf mechanische Art dem übrigen Körper zuführt, und die thierischen Lebensgeister (esprits animaux) werden im Herzen erzeugt und imprägniren das Gehirn, von wo sie die Nerven, ihre natürlichen Leiter, durchziehen. Erhält der Nerv eine Erschütterung, so leiten sie diesen Eindruck zum Hirn und vermitteln die Bewegung der Muskeln und Glieder vom Hirne aus. Die feinsten, beweglichsten und durchdringendsten Theilchen des Blutes sollen die Lebensgeister zusammensetzen, welche etwa mit einer feinen Luft oder vielmehr mit einer ganz reinen, sehr lebendigen Flamme zu vergleichen sind[3], — also auch als Bewegungsform aufgefasst werden. Diese Lebensgeister sind jedenfalls dem damals noch unbekannten Sauerstoff und der durch ihn hervorgerufenen Wärme- oder Belebungserscheinung nahe zu stellen.

[1] Princ. phil. IV. §. 201 und Traité de l'homme t. IV.

[2] De la formation du foetus.

[3] Discours de la methode, III.

Nach Descartes' Meinung enthält der Samen schon alle Theile des künftigen Wesens vorgebildet in sich, eine Entwickelung mit Anpassung also ist ausgeschlossen.[1]

Recapituliren wir mit einigen Worten die Naturauffassung Descartes', so können wir sagen: Alles Aeussere ist messbar bis in seine kleinsten und verborgensten Theile; kein Körper wirkt, wo er nicht selbst oder durch ein Mittel verbunden ist. Wärme und Kälte, Licht und Farbe sind in uns Empfindungen, Vorstellungen, draussen lediglich Bewegung.

Gehen wir nun zum zweiten gleichwichtigen Theile seiner Lehren über, zur geistigen Welt.

Das bewusste Ich steht der mechanisch begreifbaren Welt gegenüber als das vor allem Anderen Gewisseste und Evidenteste. Wenn ich z. B. annehme, die Erde existire, weil ich sie betaste oder sehe, so muss ich doch weit sicherer urtheilen, dass mein Geist existirt. Es könnte ja sein, dass ich die Erde zu betasten meine, ohne dass sie existirt. Aber es ist eine pure Unmöglichkeit, dass ich diese Meinung habe, ohne dass mein Geist, der so meint, existirt.[2]

Unter Geist versteht Descartes noch eine Substanz, welcher das Denken unmittelbar innewohnt.[3] Geist und Körper sind entgegengesetzte Naturen (und das sind diese Abstractionen auch wirklich!). Der Körper ist seiner Natur nach immer theilbar, der Geist dagegen völlig untheilbar — plane indivisibilis mens. Wenn ich nämlich den Geist oder mich selbst, sofern ich blos ein denkendes Wesen bin, betrachte, so kann ich in mir keine Theile unterscheiden, sondern erkenne, dass ich ein vollkommen einiges und ganzes Wesen bin. Dem Wesen nach bin ich Geist, ein

[1] De la formation du foetus.

[2] Princ. phil. I. §. 11.

[3] Demonstr. de dei existentia. 1641.

Monon, das erkannte Descartes; dass aber mein Körper blosse Vorstellung ist, Objectivation des Geistes, spricht er nirgends aus, wurde ihm auch nie klar, so nahe er auch daran streifte. Dazu bedurfte es eines Kant und Schopenhauer. Dagegen, sagt er, kann ich mir kein körperliches oder ausgedehntes Wesen vorstellen, welches ich nicht leicht in Gedanken theilen könnte, und eben dadurch erkenne ich es als theilbar. Und dies allein würde hinreichen, mir zu zeigen, dass der Geist vom Körper völlig verschieden sei, wenn ich es nicht schon anderswoher wüsste.[1]

Der Körper ist eine blosse Maschine. Wie ein Uhrwerk, das aus Rädern und Gewichten besteht, alle Naturgesetze ebenso genau befolgt, wenn es schlecht gemacht ist und die Stunden unrichtig anzeigt, als wenn es in jeder Rücksicht die Forderung des Künstlers befriedigt, so auch der menschliche Körper, wenn wir denselben als eine Art Maschine betrachten, die aus Knochen, Nerven, Muskeln, Adern, Blut und Haut so geordnet und zusammengesetzt ist, dass er auch ohne den innewohnenden Geist doch alle die Bewegungen haben würde, die jetzt in ihm unabhängig vom Willen, also nicht vom Geiste aus, erfolgen.[2] In der allgemeinen Anschauung des Menschen als Körpers war also Descartes fast an dem Punkte angelangt, wo heute unsere Anatomen und Physiologen stehen.

Den Sitz des Geistes verlegte nun Descartes in das Gehirn, und zwar in denjenigen Theil desselben, welcher nicht in zwei Hälften zerfällt und also eine Einheit repräsentirt, das Conarion.[2] Ich bemerke, sagt er, dass der Geist nicht von allen Theilen des Körpers unmittelbar erregt wird,

[1] Meditatio VI.

[2] Hierüber fast die ganze Abhandlung l'homme et de la formation etc.

sondern blos vom Gehirn oder vielleicht sogar blos von einem sehr kleinen Theile desselben, nämlich von dem, worin der „sens commun" wohnen soll. So oft dieser Theil auf dieselbe Weise gestimmt ist, bietet er dem Geiste immer dasselbe Object, die übrigen Theile des Körpers mögen unterdessen sich noch so verschieden verhalten.[1] Wie vortrefflich seiner Zeit Descartes, von seinem Dualismus abgesehen, die Functionen des Körpers und speciell des Nervensystems beschrieb, erhellt hieraus und aus dem Folgenden zur Genüge. Wenn die Nerven eines Fusses, schreibt er, heftig und aussergewöhnlich in Bewegung gesetzt werden, so geht diese Bewegung durch das Rückenmark bis in das Innerste des Gehirns und bezeichnet hier dem Geiste, dass er etwas zu empfinden habe, nämlich einen Schmerz (man beachte übrigens die richtige Auffassung, dass hier im Geiste sich als Schmerzempfindung darstellt, was im Körper, also in der Aussenwelt, in der objectiven Welt eine pure Bewegung scheint!), der gleichsam im Fusse sitzt, und so wird der Geist erregt, die Ursache jenes Schmerzes als etwas dem Fusse Feindliches nach Kräften zu entfernen. Nach Descartes also verlegt der Geist eine Empfindung an einen Ort der Aussenwelt als Bewegung, er projicirt die Vorstellung. Jede Empfindung ist daher objectiv Bewegung; dieser Hauptsatz des Monismus stand schon bei ihm fest.

Von den Thieren unterscheidet der mit Geist (Vernunft) versehene Mensch sich vornehmlich durch die Sprache. Es ist bemerkenswerth, heisst es[2], dass es keine so stumpfsinnigen und dummen Menschen gibt, sogar die schwach-

[1] Meditatio VI.

[2] Discours de la methode. chap. V.

sinnigen nicht ausgenommen, welche nicht fähig wären, verschiedene Worte zusammen zu ordnen und daraus eine Rede zu bilden, wodurch sie ihre Gedanken verständlich machen; wogegen es kein noch so vollkommenes und noch so glücklich beanlagtes Thier gibt, das etwas Aehnliches thut. Von der mangelhaften Beschaffenheit ihrer Organe kann das nicht kommen, denn man sieht Raben und Papageien ebenso gut Worte hervorbringen, wie wir es thun, und doch können sie nicht gleich uns reden, d. h. zugleich bezeugen, dass sie denken, was sie sagen. Dagegen pflegen Menschen, die taubstumm geboren, also ohne zum Sprechen taugliche Organe sind, Zeichen zu erfinden, um anderen sich verständlich zu machen. Dies beweist nicht bloss, dass die Thiere weniger Vernunft, sondern dass sie gar keine haben. Auch sagt er an anderer Stelle (Epistola 54, Amsterdam 1682): „Von unseren äusseren Handlungen ist keine ausser der Sprache oder anderen herkömmlichen Zeichen zur Darstellung der Objecte — welche also keinerlei Bezug auf den Ausdruck des Leidens haben, — welche uns die Ueberzeugung gibt, dass unser Körper kein Automat, sondern mit einer Seele verbunden ist, die die Fähigkeit des Denkens besitzt; ich sage ausser der Sprache oder anderen Zeichen, denn die Taubstummen bedienen sich solcher Zeichen in derselben Weise, wie wir der Sprachlaute; ich sage auch Zeichen zur Darstellung äusserer Objecte, um die Laute der Papageien auszuschliessen; auch füge ich endlich hinzu, dass diese Zeichen keinen Bezug auf den Ausdruck des Leidens oder der Affecte haben, um nicht nur die Lautäusserungen des Schmerzes und der Freude auszuschliessen, sondern auch das, was den Thieren durch Dressur angelernt wird, wie wenn eine Elster ihrem herankommenden Herrn Χαῖρε zuruft; dies kann nur dadurch erreicht werden,

dass eine heftige Trieberregung sie zu diesem Laute veranlasst, indem sie z. B. gewöhnt wird, unmittelbar nach dem Rufe eine besonders leckere Speise zu erhalten. Mir scheint es eine sehr beachtenswerthe Bemerkung, dass die Sprache, in dieser Weise definirt, einzig und ausschliesslich dem Menschen zukommt; denn obschon Montaigne und Charron gesagt haben, es sei ein grösserer Unterschied zwischen diesem oder jenem Menschen, als zwischen manchem Thiere und manchem Menschen, so ist doch noch niemals ein so vollkommenes Thier gefunden worden, welches sich irgend eines Zeichens bedient hätte, um anderen Thieren etwas mitzutheilen, was nicht etwa unmittelbarer Ausdruck seiner Affecte oder Triebe gewesen wäre; dagegen gibt es nirgends einen so unvollkommenen Menschen, der nicht solche Zeichen gebrauchte. Dieses Argument beweist aufs unzweideutigste, dass es nicht Mangel der Organe, sondern Mangel des Denkens ist, warum die Thiere nicht sprechen. Und keineswegs stichhaltig ist der Einwand, dass dieselben wohl mit einander redeten, wir sie aber nicht verstünden. Denn gleichwie die Hunde und andere Thiere ihre Leiden, Triebe und heftigen Erregungen uns durch ihre Laute ausdrücken, so würden sie auch ihre Gedanken, wenn sie solche hätten, uns ausdrücken oder aussprechen."

„Wie viele Bücher hätten ungeschrieben, wie viele Weisheit unausgekramt bleiben können, wenn man diese einfache schon vor 250 Jahren ausgesprochene Wahrheit hätte verstehen und beachten wollen", bemerkt hierzu Ludwig Noiré in seinem Werke über „das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwickelungsgeschichte der Menschheit".[1]

1) Vorstellen und Darstellen. Seite 42 des genannten Buches.

Descartes fehlten, wie er weiter sagt, die nöthigen Kenntnisse, um die Organismen wie die leblosen Körper erschöpfend beschreiben, d. h. die Wirkungen aus den Ursachen erklären zu können, und zu zeigen, woraus und wie die Natur, die creatio continua, sie erzeugen muss.

So musste er sich denn mit der Annahme begnügen, wie er wörtlich fortfährt,[1] Gott habe den menschlichen Körper so gebildet, wie er eben ist. So ist ihm auch die Menschenseele geschaffen und auf's Engste mit dem Körper verbunden. Leibniz gelangte in diesem Puncte auch um keines Haares Breite weiter, trotzdem er einen Spinoza kannte. Unter Denken versteht Descartes noch die Gesammtgeistesthätigkeit, jedoch mit Einschluss der Vernunft, welche den esprits animaux fehlt; sie denken nicht.[2] Wir allein sind denkende Wesen.[3]

Vorzüglich klare philosophische Ideen, welche schon an Kant streifen, enthalten seine Betrachtungen über den Ursprung des Irrthums. So sagt er:[4]

Die Macht der Gewohnheit des Kindesalters bringe es mit sich, dass die platte Anschauung nur das Sinnlichwahrnehmbare für wirklich existirend hält. Die Leute glauben später, was man sich nicht vorstellen oder was nicht durch die Sinne einziehen könne, gäbe es nicht. Wir erkennen aber doch kein Wesen, wie es an sich ist, blos durch die Sinne: daher haben die meisten Menschen in ihrem ganzen Leben nur unklare Einsichten. — Ist es heute anders geworden?

Die Nothwendigkeit der Rede bedingt nach ihm, dass

[1] Discours de la methode. chap. V.

[2] Demonstratio de dei existentia.

[3] Meditatio II.

[4] Princ. philos. I. §. 71—76.

wir alle unsere Begriffe an Worte, wodurch wir sie ausdrücken, heften und sie mit den Worten zugleich dem Gedächtnisse anvertrauen. Da wir uns nun nachher leichter an die Worte als an die Dinge erinnern, so haben wir fast nie den Begriff einer Sache so deutlich, dass wir ihn von allem Wortbegriffe absondern können. Die Gedanken der meisten Menschen haben jedoch mehr mit den Worten, als mit den Dingen zu thun, so dass sie sehr häufig unverstandenen Worten ihren Beifall geben, weil sie meinen, sie hätten sie einst verstanden oder von Anderen, die sie richtig begriffen, empfangen. Aber der Philosoph darf nichts für wahr gelten lassen, was er nicht als wahr erkannt hat, und wenn er den Sinnen mehr Glauben schenkt, so heisst dies so viel, als den unbedachten Anschauungen der Kindheit mehr trauen, als der reifen Vernunft! —

Die Vollkommenheit des Individuums liegt nach Descartes in dessen Stellung im Organismus des Ganzen, dessen Theil es ist.[1] Die Zeit erkannte Descartes richtig[2] als einen modus cogitandi; Ordnung und Zahl sind eben nur Betrachtungsweisen.

Der Raum ist bei Descartes geradezu mit der Ausdehnung identisch. Es gibt keinen leeren Raum. Wo Raum ist, da sind auch Körper, aber nur Körper. Im Raume ist nur die Stelle für Körper, und die Körper sind nur möglich im Raume. Also erstreckt sich die Körperwelt soweit der Raum reicht, d. h. soweit die unendlich theilbare Ausdehnung reicht, d. h. unendlich weit, ohne Grenzen. Es ist absolut unmöglich, der Ausdehnung eine Grenze zu setzen, die nicht ausgedehnt wäre, es ist also absolut unmöglich,

[1] Meditatio IV.
[2] Princ. philos. I. §. 55—57.

die Ausdehnung eingeschlossen zu denken in unübersteigliche Schranken: sie muss schlechterdings grenzenlos gedacht werden. Ebenso grenzenlos ist die Körperwelt. Dieselbe ist nur ausgedehnt.

Was will es nun heissen, so raisonnirt Descartes[1], wenn man im absoluten Sinn von leerem Raume spricht, d. h. von einem Raume, in dem buchstäblich Nichts ist? Offenbar ist der Raum Etwas und ein Etwas, in dem Nichts ist, ist eben so sehr ein Unding als ein Ungedanke. Der gewöhnliche Begriff des Leeren, der zu unseren ersten Vorurtheilen zählt, liegt dem philosophischen zu Grunde, und dieser ist eigentlich nur eine Schlussfolgerung aus jenem. Der Wasserkrug heisst leer, wenn das Wasser darin fehlt. Zwischen dem Gefäss und dem Wasser als seinem Inhalte ist keinerlei innerer Zusammenhang; das Wasser kann eben so gut fehlen als darin sein, ebenso die Luft, ebenso jeder andere beliebige Inhalt, der das Gefäss erfüllen könnte. Offenbar also könnte jeder Inhalt fehlen, d. h. das Gefäss kann absolut leer sein, scheint es. Das Gefäss kann freilich gedacht werden ohne den Inhalt eines anderen Körpers. Kann es auch gedacht werden ohne Form, ohne Höhlung, ohne concave Wände, die von einander entfernt sind? Setzen wir, es sei absolut leer, so ist zwischen den Wänden, die das Gefäss einschliessen, nichts; diese Wände sind also nicht getrennt, sondern fallen zusammen. Ist jetzt das Gefäss noch denkbar?

Das leere Gefäss, das Wort leer im genauen Verstande genommen, ist, wie der leere Raum überhaupt eine sich widersprechende und darum unmögliche Vorstellung, eine contradictio in adjecto, wie die Logiker sagen. Der leere

[1] Princ. phil. II. §. 16—19.

Raum ist demnach im gewöhnlichen Verstande genommen nicht leer, im philosophischen Verstande genommen aber unmöglich. — Wenn nun draussen Alles ausgedehnte Substanz ist, welche also das All ausmacht, und leerer Raum ein Ding der Unmöglichkeit, so ist doch draussen gar kein Platz mehr für den Raum übrig, Alles ist ja Substanz. Wie nahe hätte hier schon die Spinoza-Kant'sche Idee liegen können, dass unser Intellect die Form des Raumes in das Allerfüllte hineintrage. Aber jeder Fortschritt hat seine Zeit und es muss Anderen auch noch etwas zu thun vorbehalten bleiben.

Der Dualismus und das Ungereimte der cartesianischen Philosophie besteht aber darin, dass sie den Körper für eine, den Geist für eine andere Substanz erklärt, wodurch der Mensch zu einer unnatürlichen Legirung wird.

Die hauptsächlichsten weiteren Irrthümer müssen wir den theologischen Erschleichungen seiner Zeit anrechnen, welche durchaus über der erklärbaren Natur noch ein hyperphysisches Princip verlangte, und Phantasiegestalten überallhin setzte, wo nur der Causalitätssinn noch nach Ursachen forschte, wenngleich jegliches Erkennen daselbst zur Unmöglichkeit wird.

Zweites Kapitel.

Benedict Spinoza,

(geb. 24. November 1632, gest. 21. Februar 1677.)

Spinozas pantheistischer Monismus. — Unbeschränktheit der Natur. — Deus sive natura. — Die ursächliche schöpferische Einheit: natura naturans; die secundäre, vorgestellte: natura naturata. — Zeitliche und räumliche Daseinsweise (modus) der zeitlosen, unbeschränkten Substanz. — Monade des Geistes, Monade der Ausdehnung. — Die Einheitssubstanz betrachtet als Denken und Ausdehnung als den von uns ihr beigelegten Attributen. — Vordrängen des Pantheos Natur als Vollkommenheit aller Vollkommenheiten; Hintansetzung der Individuen. — Monistische Erkenntniss, dass jedes Wesen von aussen betrachtet Ausdehnung, von Innen aber Denken-Empfinden ist. — Vorstellung auf Wechselwirkung zwischen dem Wesen des Objectes und unserem eigenen Wesen beruhend. — Denken und Ausdehnung als Betrachtungsweisen absolut getrennt. — Universum aus allen Körpern zusammengesetzt. — Vortreffliche Definition des Individuums. — Der Menschengeist. — Die einzige Möglichkeit des Erkennens sub specie aeternitatis; die Vorstellung haftet am ausgedehnten Körper, also am vergänglichen Modus. — Sein Versuch, den Weltschmerz durch Erkenntniss des Allwillens zu beseitigen. — Sein hoher Standpunkt als Richter über Tugend und Laster. — Maass, Zeit und Zahl, also wohl auch der Raum, modi unserer Vorstellung. — Hinter dieser liegt noch die reine Erkenntniss des Unendlichen. — Klarheit bei Spinoza und Unklarheit bei uns.

Der stille Denker Spinoza beseitigte den Descartes'schen Dualismus, indem er an Stelle mehrerer Substanzen eine einheitliche, ein Monon postulirte. Descartes hatte alle qualitates occultae bis auf eine gestürzt, nämlich die Seele, während

der Körper als Ausdehnung und Bewegung in mathematischer Betrachtungsweise sich auflöste. Spinoza erkannte dagegen eine Einheitssubstanz, die das All ausmacht, und als deren Eigenschaften das Geistige und das Körperliche. Welche Eigenschaften jene Allsubstanz an sich habe, wissen wir nicht; das aber wissen wir, dass wir ihr keine anderen zuertheilen können als zwei: äussere und innere. Was auch immer späterhin aus dem Dämmerlichte spinozistischer Lehren zu höherer Klarheit erhoben wurde, das Eine bleibt dem grossen Manne als unbestreitbares Verdienst, dass er es gewesen, welcher zuerst eine monistische, d. h. dem Geiste und Körper gleich gerecht werdende, einheitliche, also einzigmögliche Erklärung gewagt hat. Spinoza ist die Unermesslichkeit des Alls ein einheitliches Continuum, voll von eigenem ursprünglichem Leben und Schaffen. Kein Gott schwebt ausserhalb, um nach Willkür aus dem Weltenballe zu machen, was wir vollzogen sehen. Das All ist die Natur, und diese hat schöpferische Eigenschaften. Es gibt nichts ausser ihr, nichts Uebernatürliches, nichts mehr als diese Einheitssubstanz. Alles was ist, ist Theil dieser Substanz, und das Einheitswesen Mensch schöpft sein Denken und seine Ausdehnung allein aus ihr und kehrt wieder zu ihr zurück.

Spinoza's Monismus ist noch nicht rein, er ist noch durch und durch Pantheismus, enthält aber so viele philosophische Wahrheiten, dass wir nicht umhin können, vom Wichtigsten Notiz zu nehmen, um später, wenn wir zum inneren Aufbau des monistischen Lehrgebäudes gelangen, dem fundamentlegenden Meister in allen Stücken noch gerecht werden zu können.

Spinoza behauptet: Die una substantia ist das All, das absolute Sein, in sich höchst vollkommen und charakterisirt

durch unendlich viele Attribute.[1] Wir aber sind nur vermögend zwei Attribute zu erkennen: Denken (das Geistige) und Ausdehnung (Körperliches oder Raumeinnehmendes). Das Monon, nennen wir es nun Gott oder Natur (Deus sive Natura), hat nach unserer Erkenntniss also nur zwei Attribute; es schliesst die Unendlichkeit ein und ist die eine, erste, ewige, mit freier Nothwendigkeit schaffende unbegrenzte Ursache seiner selbst. In ihm gibt es weder Uebel noch Sünde; Alles was geschieht, geschieht nach dem Naturrechte. Die Natur erkennt sich nicht selbst; nur im menschlichen Geiste erkennt die Substanz Gutes und Böses.[2] Die Natur, Substanz oder Gott, ist eine schöpferische, primäre, an sich seiende (natura naturans), und eine bewirkte oder secundäre (natura naturata). Die Beschaffenheiten der letzteren sind vergängliche Modi, unvollkommen in ihrer Art. Die reine vollkommene Substanz, die machtvollkommene Gottheit denkt sich Spinoza mit Beiseitelassen jener ephemeren Affectionen.[3] Gewaltige Ehrfurcht musste den dichterischen Philosophen überkommen, als er diesen, das Erkenntnissvermögen kühn überschreitenden Gedanken sich ausmalte: die ewige unnahbare allgewaltige Gottheit als unendlich vollkommenen unbegrenzten Quell aller Erscheinungen (Modi), die, soferne sie begrenzt, auch unvollkommen sind. Wir kommen bei Schopenhauer auf diesen Grundgedanken zurück.

Die Modi sind durchaus bedingt: certi ac determinati; die reine Substanz ist res libera. Die Substanz ist zeitlos, unbegrenzt, der Modus zeitlich und räumlich. Wahre Monaden werden von den Modi nur durch ihren Zusammen-

[1] Ethices. Pars I. Definit. 3—6.
[2] Cogitata metaphysica. P. II. cap. 7.
[3] Ethices I und Epistola IV (an Oldenburg).

hang gebildet; so gibt es eine Monas des Denkens (Geistigen) im Zusammenhange aller Modi des Denkens — unendlicher Verstand — und im Zusammenhange der Modi der Ausdehnung, Bewegung und Ruhe eine Monas aller Formen des Alls, die im ewigen Wechsel dieselbe bleibt.[1]

Der menschliche Geist ist die Idee eines einzelnen in Wirklichkeit existirenden Wesens; der Gegenstand dieser Idee, welche den Geist ausmacht, ist der Körper, ein Modus der Ausdehnung.[2] Das heisst mit anderen Worten, unsere äussere Seite ist Körper-Ausdehnung, aber das Wesentliche, die Idee, ist die innere Seite unsrer selbst, der Geist-Denken.

Denken und Ausdehnung kommen uns, um es wiederholt zu präcisiren, als Attribute zu; andere Attribute können wir uns weder selbst, noch der Welt beilegen: unsere Vernunft betrachtet Alles unter diesen beiden Attributen.[3]

Der gesammten Natur legen wir demnach nur genannte zwei Attribute bei, obwohl sie nach Spinoza's Auffassung, nicht aber nach der modernen monistischen, als unendliches, unbeschränktes, höchstvollkommenes, allmächtiges, überhaupt als Allwesen unendlich viele Attribute haben müsste. Bei Spinoza geht eben alles Einzelne als ein unbedeutender Hauch im vollkommenen All auf, aus welchem es gleichsam wie ein unfruchtbares Wasserreis dem Stamme entsprungen ist. Das All ist ihm die Hauptsache, höchste Vollkommenheit an sich, die Individuen, das einzig für uns Existirende aber, sind nicht mitzählende, schalllose Wellen im Meere der Ewigkeit, verschwindendes Nichts. Gross und klar ist

[1] Epistola LXXI.

[2] Ethices II. Prop. XI. XIII.

[3] Epistola XXVII (an Vries).

aber sein Gedanke: wo Denken, da Ausdehnung, denn beide sind ja beigelegte Eigenschaften einer und derselben Substanz; es existirt daher weder eine reine Geisterwelt, noch eine blosse Körperwelt. Jedes Wesen (Modus) ist zugleich Ausdehnung und Denken, zugleich Körper und Geist; alle Körper sind beseelt, alle Seelen verkörpert. Unser Geist ist ein Modus des allgemeinen (causalen) Denkens, unser Körper ein solcher der Ausdehnung. Der Körper ist nach ihm die objectivirte Idee eines Wesens, welche zugleich in dem erkennenden Geiste und in den Dingen selbst liegt. Also beruht schon bei Spinoza die Aussenwelt als Vorstellung auf Wechselwirkung! Was aus dem Denken folgt, kann nicht durch Ausdehnung erklärt werden, und was aus der Ausdehnung folgt, nicht durch das Denken.

In diesem Satze schliesst Spinoza die conditio sine qua non eines jeden Forschers ein; er ist der oberste, von der Vernunft selbst dictirte Leitsatz für den Naturforscher und Psychologen oder Philosophen, denn er bezeichnet die Grenzen der einzelnen Disciplinen. Hätte man diesen Satz stets vor Augen gehabt, so wären keine abschreckenden Beispiele von Materialisten und Spiritisten nöthig geworden, um unsere Zeitgenossen vor heillosem Irrwahn zu bewahren.

Wörtlich sagt Spinoza: „Das wirkliche Sein einer Idee kann nur durch einen anderen Modus des Denkens als nächste Ursache und dieser wieder durch einen anderen erklärt werden und so fort in's Endlose: so dass wir die ganze Ordnung der Natur oder den Causalnexus, sofern die Dinge als Modi des Denkens betrachtet werden, lediglich durch das Attribut des Denkens, und sofern die

Dinge als Modi der Ausdehnung betrachtet werden, lediglich durch das Attribut der Ausdehnung erklären müssen.“ Kann man philosophischer, kann man klarer reden? Das Ding oder Wesen ist ein Monon, sagt Spinoza; betrachte ich es als ein geistiges Wesen, Idee, oder in Bezug auf seine wesentliche, d. h. innere Eigenschaft (die, wie als selbstverständlich von Spinoza angenommen wird, in den Dingen durch den erkennenden Geist analogisch erschlossen werden kann), so darf ich nicht ganz heterogene Eigenschaften hineinmischen, widrigenfalls ich mich vor jedem ernsten Denker lächerlich machte, sondern muss die Modificationen der inneren Eigenschaften von nächstliegenden inneren abzuleiten suchen, wobei es für mich gar keinen Körper gibt. Betrachte ich aber ein Monon als Körperliches, als Ausgedehntes, so darf ich wiederum an dem von meinem erkennenden Geiste ihm beigelegten Körper Alles nur aus der mechanischen Causalität herleiten, wie uns Descartes gelehrt. Das Ding ist ein Monon, die Attribute, die „beigelegten Eigenschaften“ sind vor Allem subjectiv, d. h. von mir dem Wesen gegeben! Die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen ist gerade so, wie die der Dinge[1], d. h. nicht der Körper, sondern der Wesen; die der Körper ist aber auch geradeso.

Mit Descartes ist Spinoza, wie nicht anders von einem so gründlichen Denker zu erwarten, völlig einig über den Punkt, dass die Welt einmal als mechanisches, zum anderen als geistiges Problem aufgefasst werden müsse. Nach ihm bestehen die Aggregatzustände in der Art des Zusammenhanges der die Körper zusammensetzenden Theilchen. Hängen die letzteren fest aneinander, so sind die

[1] Ethices II. Prop. VII.

Körper fest; sind die Theilchen gegeneinander beweglich und verschiebbar, so sind die Körper flüssig. Hängen die Theilchen mit ihren grösseren Oberflächen oder, was dasselbe besagt, in stärkerer Adhäsion (Cohäsion) an einander, so ist der betreffende Körper hart, weich, wenn mit den kleineren Flächen oder mit schwächerer Adhäsion. Körper, welche sich nur durch den Grad ihrer Bewegung unterscheiden, sind höchsteinfache: corpora simplicissima; diese setzen alle übrigen Körper zusammen. Je zusammengesetzter, desto vollkommener ist ein Körper; so bildet die Körperwelt ein Stufenreich von dem allereinfachsten bis zum vollkommensten Körper, dem Universum, welches aus allen anderen zusammengesetzt ist.[1] Auch hier strebt eigentlich Spinoza über die Grenzen menschlichen Erkennens hinaus, indem man sich nicht ein Ganzes vorzustellen vermag, was unbegrenzt sein muss.

Individuum nennt man eine Gemeinschaft einfacherer Körper; seine Vollkommenheit machen die Complizirtheit der Zusammensetzung und die Verschiedenheit der Aggregatzustände der Theilchen aus. Wenn, sagt er, einige Körper von gleicher oder verschiedener Grösse, dergestalt zusammengehalten werden, dass sie sich wechselseitig berühren, oder wenn sie sich mit gleichen oder verschiedenen Graden der Geschwindigkeit so bewegen, dass sie auf eine bestimmte Weise ihre Bewegungen einander gegenseitig mittheilen, so sagen wir, dass diese Körper in wechselseitiger Verbindung stehen und alle zusammen einen Körper oder ein Individuum ausmachen, welches sich durch diese Vereinigung von anderen unterscheidet. Das Individuum hat so lange

[1]) Ethices II. lemma III. def.

seine Natur und Form, als die Verbindung seiner Theilchen dieselbe bleibt, was jedoch nicht ausschliesst, dass beständig Theilchen ausscheiden und durch andere ersetzt werden, i. e. den Stoffwechsel. Ja, das Individuum bleibt auch erhalten, so drückt sich Spinoza etwas anfechtbar aus, wenn Theile desselben wachsen oder sich vermindern, wenn nur Quantität (?) und Bewegungsverhältniss dieselben bleiben, mögen die Theilchen ihre Bewegungsrichtung ändern (doch nur bedingt) oder das Individuum sich bewegen oder ruhen.[1] Sehr gut sagt er ferner: Der menschliche Körper ist aus mehreren Individuen zusammengesetzt, deren Jedes von verschiedener Natur, wieder sehr zusammengesetzt ist, und von verschiedener Beschaffenheit: flüssig, fest, weich, hart; er ist fortwährendem Stoffwechsel unterworfen, um erhalten bleiben zu können: er wird hierdurch gleichsam beständig wiedererzeugt. Je zusammengesetzter ein Körper, desto mächtiger und empfänglicher ist er. So kann der menschliche Körper auf mannigfaltige Weise von anderen Körpern affizirt werden und selbst andere bewegen.[2]

Das Wesen der Welt als einer geistigen will Spinoza aus der Causalität des Denkens erklärt wissen, doch ist hierbei seine Auffassung allzu pantheistisch und gelangt daher gerade zum umgekehrten Ergebniss wie der moderne, auf der Descendenz oder dem Gedanken der Weltentwickelung basirende Monismus. Der Menschengeist ist ihm nur ein armseliger Modus des allgemeinen Weltendenkens, uns dagegen eine höhere Stufe zur Vollkommenheit aus urdunkelem Allgemeinbewusstsein entwickelt. Spinoza will auch den einheitlichen Geist im Gegensatze zu Descartes

[1] Ethices II. Lemma VII. Schol.
[2] Ebenda; Postulata.

als einen complizirten aufgefasst haben: die Idee aber, welche das wirkliche Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, ist nicht einfach, sondern aus sehr vielen Ideen zusammengesetzt, der menschliche Geist ist ein Ideencomplex.[1] In gewissem Sinne kann man dies allerdings sagen. Die Erklärung liegt im Folgenden:

Jede Affection des Körpers ist zugleich eine Empfindung im Geiste, und ebenso jede Wirkung der äusseren Körper eine Idee der äusseren Körper im Geiste.[2] Vielheit in der Einheit = synthetische Einheit der Apperception bei Kant. Hiermit ist zugleich der Gedanke stillschweigend verknüpft, dass das Individuum Repräsentant und Spiegel der Welt, d. i. der fassbaren Welt oder natura naturata, ist.

Das Gedächtniss vergegenwärtigt gehabte Ideen und kann die Verknüpfung derselben (Ideenassociationen) wieder herstellen, doch ist letztere nur zufällig (von Aussen gegeben), während die Ideenverknüpfung in der Erkenntniss nothwendig ist.[3]

Der Geist kann aufgefasst werden als idea corporis, soferne er den Körper objectivirt, und als idea mentis, soferne er sich selbst objectivirt (Vorstellung der inneren Eigenschaft, des Denkens, wie Spinoza sie nennt: Wille, Empfindung; auch dieser Gedanke findet sich bei Kant wieder). Die Idee des Geistes ohne die Idee des Körpers, also ein Selbstbewusstsein ohne weitere Bestimmung, ist ein Wesen ohne Existenz, ein Unding, denn:

der Geist erkennt sich selbst nur, soferne er die Affectionen des Körpers erkennt, sagt Spinoza.[4] Alle Wahrnehmung beruht auf dem Gegensatze (Ludwig Noiré).

[1] Ethices II, Prop. XIV, XV. [2] Ebenda, Prop. XV.
[3] Ebenda, Prop. XVIII. [4] Prop. XX—XXIII.

Unser Geist ist bestimmt und bewusst; bestimmt durch die wirklichen Dinge, welche vorgestellt werden, bewusst, d. h. er steht der Welt der Objecte als Subject gegenüber, er ist es, der erkennt (Descartes).

Nunmehr kommen wir zu einer höchst lehrreichen Stelle, zu einem Ideengange, welcher von je nur die vorzüglichsten Geister bewegt hat, zur Möglichkeit des Erkennens. Unsere Erkenntniss, sagt Spinoza, ist nicht eine den Dingen adaequate, sondern eine unvollkommene, inadaequate.[1] So lange der menschliche Geist nach dem gewöhnlichen Lauf der Natur die Dinge wahrnimmt, hat er weder von sich selbst, noch von seinem Körper, noch von äusseren Körpern eine adaequate Erkenntniss, sondern nur eine verworrene und verstümmelte. Denn der Geist erkennt sich selbst nur, indem er die Empfindungen der körperlichen Affectionen wahrnimmt. Er erkennt seinen Körper nur, indem er dessen Affectionen vorstellt. Er erkennt durch diese Vorstellungen allein die äusseren Körper. Also hat er vermöge dieser Vorstellungen weder von sich selbst, noch von seinem Körper, noch von den äusseren Körpern eine adaequate Erkenntniss, sondern nur eine verstümmelte und confuse.[2] Eine adaequate, also wahre Erkenntniss müsste die Wesen auffassen sub specie aeternitatis, unter der Form des Ewigen, in ihrem nothwendigen Zusammenhange, wie es auch eigentlich in der Natur der menschlichen Vernunft liegt.[3]

Unser Geist und Körper gehen parallel nebeneinander her, sagt mit anderen Worten Spinoza (gleich Herbert Spencer), wenn er schreibt, selbst die körperlichen

[1] Ethices, Prop. XXIV ff.
[2] Prop. XXIX.
[3] Prop. XLIV, coroll. II.

Bewegungen (für sich betrachtet) sind unabhängig von unserem Willen, so gut, als der Körper vom Geiste; denn es erfolgen bei einer Maschine ebensogut Bewegungen ohne alles Bewusstsein, wie bei uns solche theils mit, theils ohne Bewusstsein. Der Geist beherrscht nicht mehr den Körper, als dieser jenen.[1] In dem aufgeführten Sinne, wie wir ihn Spinoza zuschreiben, ist dies wahr.

Jede Bewegung kommt von einer Bewegung, jede Geistesregung von einer Geistesregung (Descartes).

Nur die adaequate Erkenntniss lässt einen Willen zu, welcher die geistige Freiheit in sich schliesst und Leidenschaften wie überhaupt den Weltschmerz ausschliesst.

Können wir aber eine solche uns erwerben? Die Grundform des Willens ist nach Spinoza der Selbsterhaltungstrieb, der Wille zum Leben. Er ist gleichbedeutend mit dem Streben nach höherer Realität, nach Vollkommenheit. Jemehr vollkommen ein Wesen ist, um so mehr strebt es und leidet um so weniger, und umgekehrt, je weniger passiv ein Wesen, um so vollkommener muss es sein.[2]

Unter Tugend und Macht versteht Spinoza hinsichtlich des Menschen dessen Natur, soferne sie die Macht hat, gewisse Dinge zu vollbringen, die blos durch die Gesetze unserer eigenen Natur begriffen werden können[3], eine Erklärung, welcher ein tiefer Sinn unterliegt; so sind ja alle Tugenden factisch nur sociale Erwerbungen, d. h. in unserer reinsocialen Natur begründet.

Was wir kraft unserer Vernunft suchen, ist nichts anderes, als das Erkennen, und der Geist, soferne er seine Vernunft gebraucht, hält nur für nützlich, was die Erkennt-

[1] Prop. II ff.
[2] Ethices V. 40.
[3] Ebenda IV. Def. VIII.

niss fördert. Das höchste Gut des Geistes muss die Erkenntniss der Allnatur sein.[1]

Auch dass Zeit und Raum nur in unserem Kopfe vorhanden sind, erkannte Spinoza. Maass, Zeit und Zahl sind nichts anderes, als Modi (Beschaffenheiten, Formen) unseres Denkens oder besser unserer Vorstellung, sagt er.[2]

„Die Frage über das Unendliche", schreibt nämlich Spinoza unter Anderem an Dr. Meyer, „ist stets Allen als die schwierigste, ja sogar als unlösbar erschienen, weil sie nicht zwischen dem, was seiner Natur nach oder vermöge seiner Definition als das Unendliche sich ergibt, und zwischen dem, was keine Grenzen hat, was also nicht vermöge seines Wesens, sondern vermöge seiner Ursache unendlich ist, unterschieden. Sodann, weil sie auch nicht zwischen dem unterschieden, was unendlich genannt wird, weil es keine Grenzen hat und zwischen dem, dessen Theile, obgleich wir ein Maximum und ein Minimum davon haben, wir doch durch keine Zahl bestimmen und ausdrücken können. Schliesslich, weil sie zwischen dem, was wir blos erkennen und nicht vorstellen, und dem, was wir auch vorstellen können, nicht unterschieden. Hätten sie, sage ich, hierauf geachtet, so wären sie nie einer so grossen Masse von Schwierigkeiten unterlegen, denn sie hätten dann klar erkannt, wie das Unendliche nicht in Theile getheilt werden, oder keine Theile haben kann, wie es hingegen andererseits ist."

„Zuvörderst will ich jedoch diese vier, nämlich Substanz, Daseinsweise, Ewigkeit und Dauer mit wenigen Worten darstellen. In Bezug auf die Substanz möchte ich bemerken: erstens, dass die Existenz zu ihrem Wesen gehört, d. h., dass aus ihrem blossen Wesen und aus ihrer Definition folgt,

[1] Ethices IV. Prop. XVI ff. [2] Epistola XXIX.

dass sie existirt.“ „Das Zweite, das auch aus diesem ersten folgt, ist, dass Substanz nicht vielfach, sondern blos als einzige von derselben Natur existirt. Drittens endlich, dass alle Substanz nur unendlich gedacht werden kann.“

„Die Affectionen der Substanz nenne ich Daseinsweisen (Modi), deren Definition, insofern sie nicht die eigentliche Definition der Substanz ist, keine Existenz in sich schliessen kann; obgleich sie daher existiren, können wir sie doch als nicht existirend begreifen (?), woraus dann folgt, dass wir, wenn wir blos auf das Wesen der Daseinsweisen und nicht auf die Ordnung der ganzen Natur achten, daraus, dass sie bereits existiren, nicht schliessen können, dass sie künftig existiren werden oder ehedem existirt haben oder nicht existirt haben. Hieraus erhellt deutlich, dass wir die Existenz der Substanz als eine der ganzen Art nach (toto genere) von der Existenz der Daseinsweisen verschiedene begreifen. Hieraus entspringt die Verschiedenheit zwischen Ewigkeit (aeternitas) und Dauer (duratio), denn mit Dauer können wir blos die Existenz der Daseinsweisen ausdrücken, mit Ewigkeit aber die der Substanz, d. h. den unendlichen Genuss der Existenz, oder, obgleich man im Latein nicht so sagen kann, des Seins (infinitam existendi sive invita latinitate essendi fruitionem). Aus diesem Allem ergibt sich klar, dass wir die Existenz und Dauer der Daseinsweisen, wenn wir, wie sehr häufig geschieht, blos auf ihr Wesen und nicht auf die Ordnung der ganzen Natur achten, beliebig bestimmen können, ohne den Begriff, den wir von ihnen haben, aufzuheben, dass wir eine grössere oder kleinere begreifen und sie in Theile theilen können; Ewigkeit und Substanz aber, da sie nur als unendliche (infinitae) begriffen werden können, lassen dies nicht zu, ohne dass wir damit ihren Begriff aufheben.

Desshalb reden diejenigen durchaus albern, um nicht zu sagen unsinnig, welche die ausgedehnte Substanz als aus Theilen oder aus reell von einander verschiedenen Körpern entstanden denken. Denn es ist dasselbe, als wenn einer aus der blossen Zusammenlegung und Aufeinanderhäufung vieler Zirkel ein Viereck oder ein Dreieck oder sonst etwas seinem ganzen Wesen nach Verschiedenes zusammenbringen wollte. Desshalb fällt der ganze Haufe von Beweisen, den die Philosophen aufhäufen, um die ausgedehnte Substanz als endliche darzuthun, von selbst zusammen. Denn alle jene Beweise gehen davon aus, dass die körperliche Substanz aus Theilen zusammengebracht sei. Auf dieselbe Weise konnten auch Andere, die sich nachher der Einbildung hingaben, dass die Linie aus Punkten bestehe, viele Beweise erfinden, welche zeigen sollten, dass die Linie nicht in's Unendliche theilbar sei. Fragst Du mich aber, warum wir von Natur so geneigt sind, die ausgedehnte Substanz zu theilen, so antworte ich darauf: weil wir die Quantität auf zweierlei Weisen auffassen, nämlich abstract oder superfiziell, insofern wir sie mittels der Sinne in der Vorstellung (imaginatione) haben; oder als Substanz, was blos durch die Erkenntniss (intellectu) ermöglicht wird. Betrachten wir daher die Quantität, insofern sie in der Vorstellung ist, was sehr häufig und leichter geschieht, so finden wir sie theilbar, endlich, aus Theilen zusammengesetzt und vielfach. Betrachten wir sie aber, wie sie in der Erkenntniss und als Ding an sich ist, was sehr schwer hält, dann finden wir sie, wie ich Dir zuvor bewiesen habe, unendlich, untheilbar und einzig. Weil wir ferner Dauer und Quantität beliebig bestimmen können, wenn wir sie von der Substanz getrennt betrachten, und sie von der Daseinsweise, wie sie von den ewigen Dingen kommt, trennen, so entsteht Zeit

und Maass, nämlich Zeit in Bezug auf die Dauer, Maass, um die Quantität auf eine solche Weise zu bestimmen, dass wir sie, soweit es möglich ist, leicht vorstellen können. Dadurch, dass wir dann die Affectionen der Substanz von der Substanz selber trennen und sie, um dieselben so weit als möglich ist, leicht vorzustellen, in Classen bringen, entsteht die Zahl, womit wir sie bestimmen. Hieraus ist deutlich zu ersehen, dass Maass, Zeit und Zahl nichts als Daseinsweisen des Denkens oder vielmehr des Vorstellens sind (ex quibus clare videre est, mensuram, tempus et numerum nihil esse praeter cogitandi seu potius imaginandi modos). Es ist demnach kein Wunder, dass Alle, die mit solchen Gemeinbegriffen, die sie noch dazu schlecht erkannten, den Fortgang der Natur zu erkennen versuchten, sich so wunderbar verstrickten, dass sie sich nicht mehr herauswinden konnten, ohne Alles über den Haufen zu werfen und Unsinn über Unsinn zn begehen. Denn da es Vieles gibt, was man auf keine Weise mit der Vorstellung, sondern blos mit der Erkenntniss fassen kann, wie Substanz, Ewigkeit u. a. m., so ist es eben so viel, wenn Jemand Dinge dieser Art mit solchen Gemeinbegriffen zu erklären sucht, die blosse Hülfsmittel (auxilia imaginationis) der Vorstellung sind, als ob er sich bemühte, eine falsche Vorstellung zu haben. Auch die Daseinsweisen der Substanz selbst können nie richtig erkannt werden, wenn man sie mit solchen Gedankendingen oder Hülfsmitteln der Vorstellung vermengt. Denn wenn wir dies thun, trennen wir sie von der Substanz und der Daseinsweise, in welcher sie aus der Ewigkeit hervorquellen, ohne welche sie doch nicht richtig erkannt werden können." „Wenn z. B. jemand die Dauer abstract begriffe und sie, indem er sie mit der Zeit zusammenwürfe, in Theile zu theilen anfinge, so könnte er nie erkennen, auf

welche Weise z. B. eine Stunde vorübergehen könne. Denn damit eine Stunde vorübergehe, wird es nöthig sein, dass zuerst ihre Hälfte und dann die Hälfte des Uebrigen, und dann die Hälfte dieses Restes verfliesse und wenn man so fort unendlich die Hälfte von dem Uebrigen abzieht, wird man nie zum Ende der Stunde gelangen können. Desshalb haben Viele, welche die Gedankendinge nicht von reellen zu unterscheiden gewohnt sind, dabei zu bleiben gewagt, dass die Dauer aus Momenten bestehe, und sind so in die Scylla gerathen, während sie die Charybdis vermeiden wollten. Denn dass die Dauer aus Momenten bestehe, heisst so viel, als dass die Zahl aus der blossen Addition von Nullen bestehe. Da nun aus dem eben Gesagten sich genugsam ergibt, dass weder Zahl noch Maass, noch Zeit, da sie blosse Hülfsmittel der Vorstellung sind, unendlich sein können, denn sonst wäre Zahl nicht Zahl, Maass nicht Maass, Zeit nicht Zeit, so ist hieraus deutlich zu ersehen, wesshalb Viele, die diese drei mit den Dingen selber vermengen, weil sie die wahre Natur der Dinge nicht kannten, das Unendliche in der Wirklichkeit geleugnet haben." —

Hätte man sich in unserer modernen Zeit eines ernsten Studiums von Spinoza und seines Nachfolgers Immanuel Kant beflissen, so würde man gelernt haben, wie confus es sei, sich mit „falschen Vorstellungen" abzuplagen, als da sind: „das Krümmungsmaass des Raumes", welches den Würfel zurunden müsste, „die vierte Dimension", die sich nur von einer totalen Umbildung unseres Bewegungsvermögens, welches auch die hyperkühnste Phantasie nicht zu träumen vermöchte, ableiten liesse; die „Physik und Chemie der Seele", wobei man unter „Seele" entweder das nicht verstehen darf, was alle Welt darunter versteht, nämlich das innere, transscendentale Motiv, sondern knetbare Hirnmasse, mit der allein

Physiker und Chemiker zu experimentiren vermögen, oder an Geisterspuk erinnert wird; „Ueberführung der Empfindung in Bewegung“; „Seelenstoff und Seelenstoffverbindungen“, wobei man den Willen für die That nimmt. Der Gedanke, welcher durch den elektrischen Draht vermittelt wird, ist doch nicht die Elektricität! Eine Consequenz des Materialismus aber ist jene Untersuchungsrichtung, die den Seelenstoff und seine Verbindungen im Laboratorium des Chemikers darzustellen plant, vor welcher Verirrung nur ein ernstes Studium der Erkenntnisstheorie bewahren kann.

Drittes Kapitel.

Gottfried Wilhelm Leibniz,

(geb. 21. Juni 1646, gest. 14. November 1716).

Kraft als Wesen der Materie. — Verharrende und active Kraft. — Das Princip des Lebens überall in der Natur als Entelechia prima oder Urempfindung. — Rückschritt auf Descartes betreffs der Substanzen, welche von den Primitivkräften ausgemacht werden. — Perception grundverschieden von dem blos Materiellen, Maschinalen. — Parallelismus der Empfindung und Kräfte. — Bewegung entweder von Ewigkeit oder anerschaffen. — Materie und Bewegung können niemals einen Gedanken hervorbringen, ein Fundamentalsatz aller wirklichen Philosophie. — Kraft und Perception sind unzerstörbar, von Leibniz klar durchschaut. — Alles Natürliche (bis auf die Perception) muss mechanisch erklärbar sein. — Die Perception ist die innere Repräsentation der äusseren Veränderungen. — Die Monadologie. — Seine irrige Annahme einer Praeexistenz von Thierseelen. — Ahnung der neuzeitlichen Descendenztheorie. — Monaden und Continuum; Stoffwechsel. — Gesetze der Seelen und Körper. — Die Verirrung in die praestabilirte Harmonie. — Stufenbewusstsein. — Succession der Perceptionen. — Succession der Bewegung. — Gesetz der Continuität. — Pflanzen und Thiere haben Perceptionen, können aber nicht denken. — Ideenassociation. — Ueber die Sprache. — Zeit und Raum sind im Intellecte, nicht aussen; sie drücken nur gewisse Möglichkeiten aus; es gibt in Wirklichkeit nur Monaden, jene aber sind keine. Es gibt weder ausserweltlichen noch leeren Raum. — Glückseligkeit nicht in der Erkenntniss, sondern in der Liebe.

Leibniz that zwei wesentliche Schritte vorwärts, indem er 1) statt des inhaltlosen, blos mathematischen Begriffes der Ausdehnung den der Kraft aufstellte und 2) das Princip der Vervollkommnung oder des Geistes in den Individuen

entdeckte. So ist ihm das Universum ein von lauter Individuen erfülltes, worin eine stete Fortentwickelung stattfindet, und diese historische fortschrittliche Entwickelung bietet uns Trost als etwas Erkennungsmögliches, wogegen das Allgemeine garnicht erkannt werden kann; an sich mag es ja, wie Spinoza sagt, unendlich viele Attribute haben, d. h. doch, es ist ein X. Was wir einzig erkennen können, die Modi, die Individuen, sind Träger der Vervollkommnung. Zwar sind es Einheitswesen (Monaden), aber sie können nur betrachtet werden einmal als Perceptionscentra, das andere Mal als Kraftcentra.

Leibniz erblickt, wie er sagt[1], überall organisirte Materie, nichts Leeres, nichts Unfruchtbares, keine wüsten und unbebauten Gegenden; nie zu viel Einförmiges, überall wohlgeordnete Mannigfaltigkeit, und das Weltall überall im Kleinen. Er war über seine glücklichen Gedanken dermaassen erfreut, dass er in einem Briefe schrieb[2]: Quand j'étais jeune garçon, les etudians de mon âge chantaient: Summus Aristoteles, Plato et Euripides ceciderunt in Profundum. Gerade die Theorie aber, auf welche er so stolz sein zu dürfen glaubte, ist eine durchweg irrthümliche, die wir bei Hervorhebung seiner positiven Leistungen ganz übergehen und nur am Schlusse des Kapitels erwähnen wollen.

Die Materie betrachtet Leibniz einmal als wirkende Ursache und als Wirkung. Ihr Wesen ist Kraft. Die Kraft kann sein eine blos widerstrebende (antitypia), das Princip der Materia nuda, prima; zweitens aber active lebendige Kraft, welche neben der ersten das Wesen der Individuen ausmacht, denn letztere besitzen Willen und Perceptionen. Sie machen die differenzirte Welt, die Materia

[1] Nouv. essays. Avant-Prop. (1703).
[2] Lettre à Msr. Remond (1715).

secunda oder vestita, aus. Mit dieser Materia, in welcher geistige Principien walten, haben wir es allein zu thun und Leibniz will sie wohl getrennt wissen. Ich antworte, schreibt er in einem Briefe[1], ad 1) dass ich das active Princip nicht der Materia nuda oder prima zuertheile, welche passiv ist und nur als antitypia oder Ausdehnung besteht, sondern der körperlichen, geformten Materia vestita, secunda, welche zudem die Entelechia prima oder das Princip der That in sich begreift. Ich antworte ad 2) dass die Widerstandsfähigkeit der Materia nuda nicht activer Natur ist sondern passiver, da sie nämlich die antitypia oder Undurchdringlichkeit besitzt und in dem durchdrungen werden sollenden Zustande verbleibt und nicht zurückschnellt, wenn nicht die vis elastica hinzukommt, welche aus der Bewegung und der zur Materie hinzutretenden vis activa (lebendigen Kraft) abzuleiten ist. Ich antworte ad 3) dass das thätige Princip, die Entelechia prima, in Wahrheit das Princip des Lebens ist, mit der Fähigkeit des Percipirens ausgerüstet und unzerstörbar daher lasse ich überall in der Materia secunda active Principien zu, überall verbreitete Principien des Lebens oder der Perception und ebenso Monaden oder so zu sagen metaphysische Atome, die keine Theile haben (als Perceptionscentra) und weder auf irgend eine Weise entstehen noch vergehen können (Erhaltung des Geistes als unzerstörbaren Wesens).

Der Materie als solcher kommt nur Kraft zu. Die Empfindung, das Denken, gehört den Monaden, den Individuen. Die Materie kann nicht denken. Man muss in Ueberlegung ziehen, sagt Leibniz[2], dass die Materie, als ein vollständiges Ding betrachtet, ein Haufen (amas) sei,

[1] Epistola ad Wagnerum. De vi activa (1710).
[2] Nouv. essays. Livre IV. 2.

und dass jeder reelle Haufen einfache Substanzen oder wirkliche Einheiten voraussetzte. Ueberlegt man hiernach die Natur dieser wirklichen Einheiten, nämlich die Perception (Empfindung Geiger's) und was damit Alles verbunden ist, so wird man gleichsam in eine ganz andere, in die geistige Welt der Substanzen versetzt, da man vorher nur unter Phaenomenen, welche die Sinne verursachen, herum spazierte... Die Materie kann ohne unmaterielle Substanzen, d. h. ohne Monaden, nicht bestehen. Die Primitivkräfte machen eigentlich die Substanzen aus, und die Derivativkräfte oder die Vermögen sind nichts weiter als Arten des Seins, die man von den Substanzen (Primitivkräften) herleiten muss. Aus der Materie lassen sie sich keineswegs deduciren, insoferne sie blos Maschine ist, d. h. insoferne man sie sich als ein ganz unvollständiges Ding, als die erste, durchaus passive Materie abstrahirt.

Eine blose Maschine ist unmöglich im Stande, die Perception, die Sensation, die Vernunft, hervorzubringen.

Sie müssen also nothwendig von einem anderen, und zwar substantialischen Wesen, ihren Ursprung haben...

Die Materie kann weder Vergnügen, noch Schmerz, noch irgend eine Empfindung hervorbringen: die Seele erzeugt sie selbst allemal auf das, was in der Materie vorgeht.

Die Perception ist grundverschieden von der blossen Materie (Kraft), darüber lässt sich Leibniz in einem Dialoge aus [1], den man das Programm der Philosophie nennen könnte: Phil.: Es wäre nicht unangebracht, wenn man der Frage noch etwas reiflicher nachdächte, ob ein denkendes Wesen

[1] Nouv. essays liv. IV. 10. § 7.

(hierunter wird nicht blos das sprachliche Denken, sondern Geist überhaupt verstanden werden müssen) von einem nichtdenkenden, der Empfindung und Erkenntniss beraubten Wesen herkommen könne, wie es z. T. die Materie sein wird. Es ist unleugbar, dass ein Theil der Materie an und für sich selbst nichts hervorbringen und sich nicht selbst bewegen kann; folglich muss seine Bewegung entweder von Ewigkeit her, oder ihm von einem mächtigeren Wesen mitgetheilt worden sein.

Wäre diese Bewegung ewig, so wäre sie doch nie im Stande, Erkenntniss hervorzubringen. Man setze z. B. den Fall, die Materie eines Kieselsteins wäre ewig, die Theilchen daran wären genau vereinigt und rührten beständig an einander. Wenn nun kein anderes Wesen in der Welt wäre, müsste er dann nicht ewig so bleiben, ein todter, unwirksamer Klumpen? Ist es wohl möglich zu begreifen, dass er, wenn er blosse Materie ist, sich selbst in Bewegung setzen oder etwas hervorbringen könne? Die Materie kann demnach durch ihre eigene (beharrende) Kraft nicht einmal in sich eine Bewegung hervorbringen. Die Bewegung, welche sie hat, muss auch von Ewigkeit, oder sonst von einem anderen Wesen, das mächtiger als die Materie ist, hervorgebracht und ihr beigefügt sein, indem sie, wie man augenscheinlich sieht, nicht das Vermögen hätte, in sich selbst eine Bewegung zu bewirken. Doch wir wollen setzen, die Bewegung wäre auch ewig, so können gleichwohl die nichtdenkende Materie und die Bewegung niemals einen Gedanken hervorbringen, was für Veränderungen auch die Bewegung sowohl hinsichtlich der Figur als der Grösse hervorbringen mag.

Das Hervorbringen der Erkenntniss wird allezeit die Kräfte der Bewegung und der Materie so weit übersteigen,

als es über die Kräfte des Nichts, oder eines Undinges geht, eine Materie hervorzubringen. Ich beziehe mich hier auf Jedermanns eigenes Denken, ob er sich nicht so leicht eine von einem Nichts hervorgebrachte Materie denken könne, als er sich einbilden kann, dass ein Gedanke durch die blosse Materie könne hervorgebracht werden, wenn vorher kein solches Ding wie ein Gedanke oder ein verständiges Wesen wirklich ist. Man theile die Materie in so kleine Theilchen, als man will, welches wir uns leicht als ein Mittel einzubilden pflegen, die Materie in ein geistiges Wesen zu verwandeln oder ein denkendes Ding daraus zu machen; man verändere die Figur und Bewegung derselben so vielmal, als man will, so werden doch eine Kugel, ein Würfel, ein Kegel, ein Prisma, ein Cylinder u. s. w., deren Durchmesser das millionste Theilchen von einer Linie sind, auf keine andere Art auf andere Körper von ebenmässiger Grösse wirken, als Körper, deren Diameter einen Zoll oder Fuss enthalten. Mit ebenso gutem Grunde kann man hoffen, Empfindung, Gedanken und Erkenntniss hervorzubringen, wenn man grosse Theile der Materie nach einer gewissen Figur und Bewegung zusammensetzt, als wenn die allerkleinsten Theilchen, die irgendwo vorhanden sind, zusammengefügt werden. Sie stossen, sie drängen und leisten Widerstand einander geradeso, wie grössere Theile thun, und das ist auch Alles.

Woferne wir demnach kein erstes und ewiges Wesen voraussetzen wollen, so kann die Materie niemals zu sein anfangen. Setzen wir voraus, die blosse Materie ohne Bewegung wäre ewig, so kann auch die Bewegung niemals zu sein anfangen. Und nehmen wir an, dass nur die Materie und die Bewegung das erste Wesen oder ewig wären, so kann niemals ein Gedanke zu sein anfangen. Denn es

lässt sich unmöglich begreifen, dass die Materie entweder mit, oder ohne Bewegung ursprünglich in sich und von sich selbst eine Empfindung, ein Vernehmen und eine Erkenntniss haben kann, wie daraus erhellt, weil sodann die Empfindung, das Vernehmen und die Erkenntniss Eigenschaften sein müssten, die sich von der Materie und jeglichen Theilchen derselben in Ewigkeit nicht trennen lassen. Dem könnte man noch hinzufügen, dass, ungeachtet unser allgemeiner oder besonderer Begriff von der Materie Ursache ist, dass wir von ihr als einem Einzeldinge reden, gleichwohl die ganze Materie in der That kein einzelnes noch ein solches Ding ist, das als ein materielles Wesen oder erkennbarer Einzelkörper, den wir uns vorstellen können, wirklich vorhanden wäre

Theophil. Ein jedes von den Wesen, wovon die Materie nur ein Zusammenfluss ist, hat, meinem Systeme nach, Perception, ein jedes hat, wie ein Thier, eine Seele oder ein actives analoges Princip, wodurch es eben eine Einheit wird, es hat das Erforderliche, welches es passiv macht, und einen organischen Körper. . . .

Eine wahre Kraft besteht nicht in einer blossen Möglichkeit. Sie muss allemal mit einem Streben (Schopenhauers Wille) und wirklicher Handlung verbunden sein[1].

Ich nehme an, sagt Leibniz an anderer Stelle[2], dass keine einzige Substanz sein könne, die ihrer Natur nach nicht wirken sollte, sowie es keinen Körper ohne Bewegung gibt.

Liegt hierin nicht, wie auch bei Spinoza, das Fundament der Schopenhauerschen Philosophie? Das Wesen ist activ;

[1] Nouv. essays liv. II.

[2] Nouv. essays. Avant-Propos.

der sich bewegende Körper ist davon wohl zu unterscheiden als unsere sinnliche Vorstellung.

Die lebendige Kraft ist unzerstörbar[1]. Wenn man aber einwirft, dass zwei Körper, wenn sie in ihrer Bewegung zusammentreffen, ihre Kraft verlören, seien sie nun weich oder elastisch, so antwortet Leibniz mit Nein! Es ist wahr, sagt er[2], dass beide Ganzen sie bezüglich ihrer Gesammtbewegung verlieren: aber die Theile erhalten sie, indem sie innerlich bewegt werden durch die Kraft der Mitwirkung. So ist dieser Fehler nur ein scheinbarer. Die Kräfte werden nicht zerstört, sondern verbreiten sich in den kleinsten Theilchen. Nie gehen sie verloren; sie verhalten sich nur wie Die, welche grosse Münze in kleine umwechseln. Für Leibniz existirt kein leerer Raum, gibt es keine harten physikalischen Atome, kein Weltall als Ganzes und keine unvermittelt in die Ferne wirkenden Kräfte. Alle Körper sind in verschiedenem Grade ausdehnbar und theilbar, in verschiedenem Grade flüssig, sagt er[3], wären sie absolut fest und kein leerer Raum dazwischen, so gliche die Welt einem mit lückenlos aufeinander gelagerten Kieselsteinen ausgefüllten Zimmer, worin keine Bewegung möglich wäre. Im Weltall gibt es unendlich viele Ganzen, deren eines immer grösser ist als das andere, da aber die Sache immer so fort geht, so ist das All eben ganz unbeschränkt, d. h. unmöglich als ein Ganzes vorstellbar[4]. Nähmen wir bei den Kraftwirkungen in die Ferne kein substantielles Mittel an, so

[1] Lettre à Mr. Arnauld (1690). Zuerst in: Acta Eruditorum, mensis Martii anno 1686. Datirt 6. Januar 1686.

[2] Opera, ed. Erdmann, pag. 775. § 38.

[3] Nouveaux essays liv. II. 13. und ebenda Avant Propos, auch Systeme nouveau de la Nature (1695).

[4] Nouv. essays liv. II. 13.

hätten wir eine völlig unbeikömmliche Sache, irgend ein scholastisches Ichweissnichtwas oder ein richtiges Wunder vor uns[1].

Das Natürliche muss sich überhaupt deutlich begreifen d. h. mechanisch erklären lassen, wenn man in die verborgensten Tiefen der Dinge eindringen könnte[2].

Wir können der Natur niemals einen zu ausgebreiteten Wirkungskreis geben[3].

In ihr vollzieht sich nichts vergebens; jedes Wesen flieht seine Zerstörung (Wille zum Leben, Selbsterhaltungstrieb). Aehnliches wird von Aehnlichem angezogen; die einen Inbegriff von lauter Individuen ausmachende wahre Materie strebt nach Vervollkommnung. Ausdehnung und Kraft reichen hin zur Erklärung des Körperlichen. Hieraus leiten sich ab: die Grösse, Figur, Lage, Zahl, Beweglichkeit u. s. w. und aus der Grösse, Figur, Bewegung u. s. w. lassen sich weiter herleiten die Wärme, Farbe u. s. w., welche nichts anderes als feine Bewegungen und Formen sind[4].

Soweit seine für uns nebensächliche wenn gleich vortreffliche Betrachtung der Welt als mechanischen Problems. Gehen wir nunmehr zum psychischen Problem über, zur Erklärung der Innenseite oder des wahren Wesens der Dinge.

Das Leben ist nach Leibniz wörtlich nichts anderes, als das Princip der Perception.

Die Perception ist nichts anderes, als die Repräsentation der äusseren Veränderung im Innern[5].

1 V. ecrit à la IV. réplique de Mr. Clarke (1715/16).
2 Systeme nouveau, auch Nouv. essays. Avant Propos.
3 Nouv. essays. Liv. III. 6. § 23.
4 Epistola ad Jacobum Thomasium (1669).
5 De anima brutorum (1710).

Sie beruht also, was dieser Gedanke unmittelbar einschliesst, auf dem Gegensatze.

Das Wesen, welches empfindet, modifizirt sich in seinem verborgensten Inneren, ohne eine so energische Thätigkeit nach aussen zu übertragen, denn der äussere Körper ist nur mechanischen Gesetzen unterworfen. Wenn der Organismus nichts weiter wäre, als eine Maschine mit deren Orts-, Grössen- und Figurenveränderungen, so könnte daraus nichts Anderes zum Vorschein kommen, als ein Mechanismus ... So kann man z. B. in einer Mühle oder in einer Uhr nirgends ein Princip auffinden, welches empfände, was in diesen Maschinen sich vollzieht. Wenn man aber nicht verstehen kann, wie die Perception in einer grossen Maschine entsteht, kann man sie auch in der kleinsten Maschine der Welt nicht verfolgen; folglich ist festzuhalten, dass ein blosser Mechanismus oder wenn wir uns so ausdrücken wollen, die nackte Materie mit ihren Modificationen ebensowenig die Perception, wie die Bewegung hervorbringen kann. Ausser der blossen Materie muss man also zulassen: ein Etwas existirt als Princip der Bewegung oder der äusseren Kraft, und ein Etwas als Princip der Perception oder inneren Thätigkeit.

Es ist evident, dass dieses Princip nicht ausgedehnt ist[1]. Sehr gut stellt Leibniz an anderem Orte das Wesen der Perception dar[2]: Das Leben ist das Princip der inneren Thätigkeit, welches sich in einer einfachen. Substanz oder Monade findet und mit der äusseren Thätigkeit correspondirt. Diese Correspondenz des Inneren und des Aeusseren im Inneren constituirt in Wirklich-

[1] De anima brutorum.

[2] Epistola ad R. c. Wagnerum. De vi activa.

keit die Perception des Zusammengesetzten im Einfachen, der Menge in der Einheit. — Besser lässt sich doch kaum die Innenwelt von der Aussenwelt trennen, die Empfindung der rohen Kraft gegenüberstellen; beide sind dem Monon beigelegte Eigenschaften. Obenan steht bei Leibniz das Princip der Individuation; es gibt überhaupt nur Monaden und Erscheinungen, welche aus ihnen resultiren. Diese unzähligen Einheitssubstanzen sind ebensowohl Kraftcentra als Perceptionscentra [1].

Die Wahrheiten aus Leibniz' Monadologie [2], wie sie in reinerer Form Prinz Eugen von unserem Philosophen erhielt, sind nachfolgende:

Die Monaden sind einfache Substanzen und bilden die zusammengesetzten Körper, welche demnach als Aggregate einfacher Substanzen aufzufassen sind.

Jede Monade, als Weltenatom betrachtet, ist ein substantielles Centrum [3] und kann weder auf natürliche Weise anfangend noch aufhörend gedacht werden, sie ist ewig: Monas est perpetua [4]. Nur zusammengesetzte Substanzen, Körper, können auf natürliche Weise sich bilden und durch Auflösung in ihre einfachen Theile zerstört werden.

Die Accidenzen können sich nicht von der Monade losmachen und wie die „sensiblen Species" der Scholastiker ausserhalb der Substanzen umherspazieren; weder eine Substanz, noch ein Accidenz kann von aussen in eine Monade hinein kommen.

Alle Monaden sind verschieden (Individuen) und veränderlich (Princip der Variation und Transmutation). Jede

[1] Nouv. essays liv. II. und Lettre à Mr. Dangicourt (1716).
[2] La Monadologie (1714).
[3] Auch in: Principe de la Nature etc. (1714).
[4] Epistola ad Fardellam (1697).

Veränderung vollzieht sich successive, gradweise; niemals verändert sich das Ganze auf Einmal; so muss also die Einzelsubstanz mehrere Affectionen und Rapporte haben. Das ist eben die Perception, von der die Apperception oder die bewusste Vorstellung wohl zu unterscheiden ist: *dumpfer allgemeiner Wille* (das berüchtigte „Unbewusste") *und* Intellect (bei Schopenhauer). Das Princip der Erhaltung und Descendenz der inneren Eigenschaft oder der sogenannten Psyche ist zugleich mit der Idee des Princips der Individuation ein Grundgedanke der Leibniz'schen Philosophie. Seine ganze Monadologie schliesst diesen Gedanken ein, oder, wie man auch behaupten kann, sie *gründet sich darauf*. Ein so grosser Genius bedurfte nicht erst des von Robert Mayer in die Naturwissenschaften eingeführten und so fruchtbaren „Princips der Erhaltung der Energie", um diesen Gedanken zu fassen, wie unsere heutigen Epigonen: *beide Principien* sind Fundamentalsätze der Monadologie. Die Thätigkeit des inneren Princips, fährt Leibniz fort, welche die innere Veränderung oder die Verbindung verschiedener Empfindungen bewirkt, ist *der Wille* (appétition); dieser gelangt nicht immer zu der gewollten Empfindung, bringt aber, indem er etwas davon erreicht, neue Empfindungen hervor. Der kleinste Gedanke, dessen wir uns bewusst werden, jede Vorstellung, schliesst eine Mannigfaltigkeit (Succession) im Object ein — unsere Empfindung ist nur ein Zählen (L. Noiré). Alle Monaden sind in gewisser Art vollkommen und haben Selbstgenüge, welches sie zu Schöpfern ihrer inneren Actionen macht. Wenn wir alles das, was Perceptionen und Willen hat, allgemein Seele nennen, können auch alle einfachen Substanzen oder Monaden Seelen genannt werden; aber wie die Sensibilität etwas mehr ist als blosse Perception, so ist es gerathener, diejenigen

einfachen Substanzen, welche nur Perception besitzen, Monaden und Entelechieen, diejenigen aber, welche distincte Perception und Erinnerung haben, Seelen zu nennen. Im Zustande der Betäubung oder Ohnmacht unterscheidet sich unsere Seele nicht merklich von einer einfachen Monade; sobald aber dieser Zustand aufhört, ist sie etwas mehr. Dies schliesst nicht ein, dass die einfache Substanz keine Perceptionen habe. Das geht selbstverständlich nach obengenannten Gründen nicht an; sie kann ja nicht zu nichts werden, noch ohne Willen existiren, und das ist es eben, was ihre Perception (Urwille und Urempfindung) ausmacht. Aber wenn man eine grosse Anzahl kleiner nicht distincter Perceptionen hat, so befindet man sich im Zustande der Betäubung; wenn man z. B. schwindelig oder ohnmächtig wird, vermag man nichts mehr zu unterscheiden. Und in diesen Zustand kann der Tod für eine Zeit — die Thiere versetzen (der wahre Schlusssatz ist nur angedeutet!). Wie jeder gegenwärtige Zustand einer einfachen Substanz natürlich eine Folge des vorgängigen ist, so schliesst also auch die Gegenwart die Zukunft in sich ein (le Présent y est gros de l'Avenir).

Wenn man, aus einer Betäubung erwacht, sich seiner Perceptionen bewusst ist, so ist es auch sicher erforderlich, dass man unmittelbar zuvor, welche gehabt habe, da man dieselben sonst nicht hätte wahrnehmen können. Denn:

> eine Perception kann nur von einer Perception kommen, wie eine Bewegung natürlicher Weise nur von einer Bewegung herrühren kann.

Man ersieht daraus, dass wir uns ohne das Mehr und Höhere, wie die gesteigerte Unterscheidungsfähigkeit unserer Perceptionen, in fortwährendem Betäubungszustande befänden: das muss aber gerade der Zustand der ganz

einfachen Monaden, welche nicht differenzirt sind (monades toutes nues) sein. Gemäss ihrer Organisation haben die Thiere auch zugleich höhere Perceptionen; so gelangen durch das Auge die Aetherundulationen oder Lichtstrahlen zu grösserer Wirkung auf das Empfindungsvermögen u. s. w. Das Gedächtniss liefert den Seelen eine Art der Aufeinanderfolge, welche die Vernunft zwar nachahmt, aber dennoch davon wohl unterschieden werden muss. Wir sehen, dass die Thiere eine Perception von dem haben, was auf sie einwirkt und wovon sie zuvor eine gleichartige Perception gehabt; dass sie in Folge der Repräsentation ihres Gedächtnisses dasjenige erwarten, was mit der vorhergegangenen Perception verbunden war und dass sie von ähnlichen Empfindungen bewegt werden, als die waren, welche sie damals besessen hatten. Z. B., wenn man den Hunden einen Stock zeigt, erinnern sie sich des Schmerzes, welchen er ihnen verursacht, heulen und laufen davon. Die starke Einbildung, welche sie frappirt und heftig erregt, kommt von der Stärke oder Menge der vorausgegangenen Perceptionen her, denn oft bringt ein starker Eindruck mit Einmal die Wirkung einer langen Gewohnheit oder vieler wiederholter mittlerer Perceptionen hervor.

Die Menschen handeln insoferne wie die Thiere, als die Aufeinanderfolge ihrer Perceptionen sich ebenfalls nur auf das Princip des Erinnerns gründet — gleich den empirischen Aerzten, welche eine Praxis ohne alle Theorie haben — und, in Wahrheit! wir sind solche Empiriker in Dreiviertheilen aller unserer Handlungen. Wenn man z. B. den morgigen Tag erwartet, handelt man empirisch danach, dass sich dies immer so ereignete. Nur der Astronom urtheilt hier rationell. Weiter heisst es am gleichen Orte: Unsere Vernunftschlüsse sind auf zwei grosse Principien

gegründet, das des Widerspruches, kraft dessen wir für falsch erachten, was sich widerspricht, und für wahr, was dem Falschen entgegengesetzt ist; dann das des zureichenden Grundes, kraft dessen wir schliessen, dass es keine wahre oder existirende Sache, keinen wahren Satz geben kann ohne zureichenden Grund, warum dies so sei und nicht anders, wiewohl diese Gründe uns meist nicht bekannt sein können. Es gibt auch zwei Classen von Wahrheiten: solche der Vernunft und solche der Erfahrung (Thatsachen, fait). Erstere sind nothwendig und ihr Gegensatz ist unmöglich (Denkgesetze), aber die der Thatsachen sind zufällig und ihr Gegentheil ist möglich. Wenn eine Wahrheit nothwendig ist, kann man ihren Grund durch die Analyse finden, indem man sie in die einfachen Ideen und Wahrheiten zerlegt, bis man auf die ursprünglichen gelangt (wie Kant und Robert Mayer beweisen). Aber auch in den zufälligen oder Erfahrungswahrheiten muss sich der zureichende Grund finden, nämlich in der Reihenfolge der Dinge, welche das Universum erfüllen.

So, fährt Leibniz fort, hat sich eine zahllose Menge von Bildungen und Bewegungen der Gegenwart und Vergangenheit zur bewirkenden Ursache dieser meiner gegenwärtigen Schrift vereinigen müssen, und ebenso haben sich in meiner Seele unendlich viele kleine Neigungen und Dispositionen der Gegenwart und Vergangenheit vereinigen müssen, um die Absicht oder Endursache eben dieser Schrift auszumachen. — Ueber die Vollkommenheit der Individuen hat Leibniz dieselbe Ansicht, wie Spinoza, fügt namentlich aber noch hinzu, dass die Grade der deutlichen Perceptionen die höhere Vollkommenheit einschliessen. Die Verknüpfung oder Anpassung der Dinge an ein jedes und eines jeden an

alle, sagt er weiter, bringt es mit sich, dass jede einfache Substanz mit allen anderen in Rapport steht und folglich ein beständiger lebendiger Spiegel des Universums ist. Und wie dieselbe Stadt, von verschiedenen Seiten angeschaut, eine ganz andere zu sein und gleichsam perspectivisch vervielfältigt scheint, so rührt es ebendaher, dass es bei der unendlichen Menge einfacher Substanzen auch ebenso viele Universa gibt, welche gleichwohl nur die Perspectiven eines einzigen, von den verschiedenen Gesichtspunkten einer jeden Monade empfundenen Universums sind.

Die Einschränkung der Monaden liegt nicht im Objecte, sondern in der Art der Kenntniss vom Objecte. Sie schwimmen alle im Unendlichen umher, aber sie sind eingeschränkt oder hervortretend durch die Grade ihrer deutlichen Perceptionen. Obschon nun jede Urmonade (monade créée) das ganze Universum repräsentirt, percipirt sie doch weit deutlicher den Körper, mit welchem sie insbesondere behaftet ist und dessen Entelechie sie ausmacht. Wie dieser Körper vermöge des Zusammenhanges aller Materie in dem Erfüllten das ganze Universum zum Ausdrucke bringt, so repräsentirt auch die Seele das ganze Universum, indem sie den Körper repräsentirt, der ihr sonderlich zu eigen ist. — Den Kern der Leibniz'schen Philosophie und zugleich des Monismus enthält der folgende Satz:

Der einer Monade zugehörige Körper, welcher innen Entelechie oder Seele ist (qui en est l'Entéléchie ou l'Ame), macht eben mit seiner Entelechie das aus, was man ein lebendes Wesen (vivant) nennt, und mit der Seele ein Thier (animal).

Der Körper eines Lebewesens ist durchaus organisch, und jedes Lebewesen eine Art göttlicher Maschine oder eines natürlichen Automaten, welche alle künstlichen

Automaten weit übertrifft. Denn es ist ja eine durch Menschenkunst hergestellte Maschine nicht Maschine in jedem ihrer Theile; so hat z. B. der Zahn eines Messingrades Theile, welche für uns nicht mehr künstlich sind und nichts an sich haben, was durch eine etwaige Beziehung zur Maschine zeigte, zu welchem Gebrauch das Rad bestimmt war. Aber die Maschinen der Natur, d. h. die lebenden Körper, sind noch Maschinen bis in ihre kleinsten Theile, bis ins Unendliche[1]. Jede Portion der Materie ist nicht nur bis in's Unendliche theilbar, sondern auch wirklich Partie für Partie ohne Ende unterabgetheilt, wovon jede eine gewisse eigene Bewegung hat. So gibt es also im kleinsten Theile der Materie eine Welt von lebendigen Wesen. Hieraus erkennt man leicht, dass jeder lebende Körper eine Entelechie hat, welcher die Oberherrschaft angehört, wie die Seele im Thier; aber die Glieder dieses Lebewesens sind wieder voll von anderen Lebewesen, deren jedes wieder seine Entelechie oder dominirende Seele hat. — Wer sich mit Zoölogie beschäftigt, weiss, dass nunmehr endlich diese vor anderthalb Jahrhunderten so klar ausgesprochene Auffassung zum Durchbruch gekommen ist, indem man sich gewöhnt hat, jedes Individuum als eine Gemeinschaft von vielen Individuen, welche in bestimmtem (dominirendem) Sinne zusammenwirken, zu betrachten, wie auch den Verband vieler Individuen, z. B. der Bienen eines Stockes, als ein Ganzes, ein gegliedertes Individuum. Man bilde sich indess nicht mit Einigen, die meinen Gedanken falsch aufgenommen hatten, fährt Leibniz fort, ein, jede Seele habe eine Masse oder Portion eigener oder für sie bestimmter Materie für immer,

[1] Vergleiche auch: Sur le principe de vie (1705).

und sie besitze folglich andere niedere Lebewesen, die beständig zu ihren Diensten seien. Denn alle Körper sind in beständigem Flusse wie die Bäche, und fortwährend treten Theile hinein und aus ihnen heraus [1]. So wechselt die Seele den Körper immer nur allmählich und gradweise, so dass sie niemals auf einmal aller ihrer Organe beraubt ist, und es findet häufig Metamorphose bei den Thieren statt, aber niemals Metempsychose, noch Seelenwanderung; es gibt auch ferner keine gänzlich abgeschiedenen Seelen oder Geister ohne Körper!

Folglich gibt es nie und nimmer weder ein völliges, ursprüngliches Entstehen (generation entière), noch einen völligen wirklichen Tod, bestehend in der Separation der Seele. — Abgesehen von dem, von seinem sonstigen System abweichenden und verfehlten, Gedanken der Praeexistenz der Thierseelen, welche Leibniz vergisst als die auf Arbeitstheilung beruhende Zusammenwirkung eines Monadencomplexes aufzufassen, schwenkt unser grosser Forscher stark nach der Seite der Descendenztheorie ein. Oder sind wohl folgende Sätze anders zu deuten:

Vermittels der Conception erhält das Samenthier (Keimbläschen) die Disposition zu einer grossen Transformation, um ein Thier anderer Art zu werden. Man sieht selbst etwas Derartiges ausser der Zeugung zu Tage treten, wie denn Maden zu Mücken, Raupen zu Schmetterlingen werden. Zeugungen sind Wachsthumszunahmen und Entwickelungen (accroissemens et développemens). Die Thiere, von denen

[1]) Schon bei Heraklit; Kreislauf des Stoffes.

einige mittels der Conception gradweise zu den Grössten erhöht wurden, können spermatische genannt werden, aber diejenigen unter ihnen, welche in ihrer Art verbleiben, d. i. die Mehrzahl, werden geboren, vervielfältigen sich und werden vernichtet wie die grossen Thiere, und es gibt nur eine kleine Zahl Auserwählter, welche zu einer grösseren Rolle gelangt[1]. — Aristokratie der Natur gegenüber dem Protisten, Proletariat der Algen etc. Nach Leibniz' Meinung entstehen durch Abänderung wahrscheinlich verschiedene Arten und Unterabtheilungen aus einer gemeinschaftlichen Stammart; wörtlich drückt er sich aus[2]: Die Vermischung der Arten, selbst die Veränderungen in einer Art fallen bei den Pflanzen oft ungemein glücklich aus. Vielleicht werden mit der Zeit in manchen Gegenden die Thierarten mehrerer Veränderungen fähig sein, wie sie eben unter uns Menschen sind. Vielleicht können verschiedene Thiere, die mit der Katze viel Aehnliches haben, als: der Löwe, der Tiger und der Luchs, von einer Rasse gewesen sein und jetzt doch als Unterabtheilungen des alten Katzengeschlechtes angesehen werden.

In seinen Betrachtungen über Seele und Körper stimmt Leibniz in allem Wesentlichen mit seinen grossen Vorgängern überein; meist wird er noch deutlicher.

Die Seelen, heisst es in der Monadologie, handeln nach den Gesetzen der Endursachen durch Willen, Zweck und Mittel.

Die Körper handeln nach den Gesetzen der bewirkenden Ursachen oder der Bewegung. Der Körper ist ausgedehnte

[1] Monadologie. § 73 u. 75.
[2] Nouveaux essays liv. III, 6. § 23.

Kraft (agens extensum)[1], ein Aggregat und keine Einheit[2]; seine Einheit liegt in unserer Perception: er ist eine Vorstellung, eine Erscheinung[3].

Eine wahre sich selbst ausmachende Einheit existirt nicht ohne dominirende Monade[4].

Die Monaden allein machen das Continuum nicht aus, da sie des Zusammenhanges baar sind, denn jede ist ja gleichsam eine Welt für sich (Mikrokosmos); der Zusammenhang der Körper, der ewige im Kreislauf sich befindende Stoff macht das Continuum aus[5].

Im Körper geht Alles hinsichtlich des Details der Erscheinungen so vor sich, als wenn die Irrlehre Derer, welche, dem Epikur und Hobbes folgend, glaubten, die Seele sei materiell, wahr wäre; oder als wenn der Mensch selbst blos Körper wäre oder Automat.

Sie haben es auch bis auf den Menschen durchgeführt, was die Cartesianer bezüglich aller anderen Thiere behaupteten (für den Monisten Leibniz gehört der Mensch selbstverständlich in die Reihe der die Welt ausmachenden Monaden und ist nur ein höheres Thier), indem sie wirklich zeigten, dass nichts durch den Menschen mit aller Vernunft geschieht, was nicht in dem Körper ein Bilderspiel, ein Getriebe von Leiden und Bewegungen sei. Indem man das Gegentheil vorführen wollte, setzte man sich nur aus und bereitete den Triumph des Irrthums vor, dem man beikommen wollte. Den Cartesianern ist es schlecht geglückt

1 De vera Methodo philosoph. et thelog. (c. 1690).

2 Lettre à Msr. Arnauld (1690).

3 Examen des principes de Malebranche (1711).

4 Epistola ad rev. patrem des Bosses (1714).

5 Epistola XXX, ad des Bosses (1716).

beinahe so wie Epikur mit seiner Atomendeclination, worüber Cicero so sehr sich moquirt, als sie behaupteten, dass die Seele dem Körper keine Bewegung geben könne, dagegen aber die Direktion; es kann aber weder das Eine, noch das Andere angehen, und die Materialisten haben gar nicht nöthig, hierauf zurück zu kommen, denn es ist nichts ausserhalb dem Menschen im Stande, ihre Lehre zu widerlegen. — Ganz recht! wenn die Seele, d. h. die innere Eigenschaft unseres Wesens auch die Fähigkeit hat, bestimmte Bewegungen anzuregen, so bewegt sie selbst doch nicht; nur die Bewegung bewegt andere Bewegung. Bewegung als äussere und Empfindung als innere beigelegte Eigenschaften machen aber das Monon aus. — Damit steht die eine Hälfte der Leibniz'schen und der monistischen Philosophie fest. — Diejenigen, fährt Leibniz mit ausgezeichnetem Scharfsinn fort, welche den Cartesianern zeigen, dass ihre Manier, in den Thieren nur Automaten zu finden, auf die Betrachtungsweise Desjenigen zurückzuführen ist, welcher sagt, dass alle anderen Menschen, er allein ausgenommen, gleichfalls einfache Automaten sind, haben richtig und entschieden vorgebracht, was zu der Hälfte meiner Theorie nöthig ist, welche den Körper (das Object) betrachtet. Aber aus den Principien, welche die Monaden einführen, deren blosse Resultate die zusammengesetzten Körper sind, widerlegt sich die Epikur'sche Lehre durch innere Erfahrung: das ist das Ichbewusstsein, welches in uns ist und von den Dingen, welche im Körper vorgehen, Kenntniss nimmt, und die Perception, die nicht durch Figuren und Bewegungen erklärt werden kann; diese setzt die andere Hälfte meiner Theorie fest und nöthigt uns eine untheilbare Substanz anzunehmen, welche der Quell dieser Phänomene

sein muss. — Die untheilbare Substanz aber ist das Monon, die Monade, deren Objectivation (in der Vorstellung! nicht wesentlich!) der Körper. — Folglich, sagt Leibniz, geht in der Seele Alles so vor, als wenn es keinen Körper gäbe, und im Körper ebenso Alles, als wenn es keine Seele gäbe (mechanische Weltbetrachtung als andere Hälfte)[1]. So weit gehen wir in diesem Cardinalpunkte mit Leibniz und lassen seine „praestabilirte Harmonie“[2], seine Fortexistenz der menschlichen Seele[3] als Schwächen seiner Lehre ganz aus dem Spiele. Dass die Fortentwickelung des Geistes als Modus des Denkens (Spinoza) auf der fortschreitenden Entwickelung des continuirlichen Stammes beruht, wie es auf Grund der erst rein morphologischen Descendenztheorie die modernen Monisten so klar erkannt haben, davon wusste Leibniz noch so gut wie nichts. Indem die confuse Perception im Wechselstreben sich steigert, ersteht vor uns eine Welt als Entwickelung des Geistes, ein Gedanke, welchen zuerst in reiner philosophischer Form ausgesprochen zu haben eines der Verdienste Ludwig Noiré's ist. Recht hat Leibniz, wenn er sagt[4], die Seele (müsste aber auch heissen Entelechie, d. h. Seele der Urmonaden) sei ihrem Ursprunge nach auf natürliche Weise so wenig zu erforschen, wie die Welt selbst; auch nennt er den Geist eine „höhere Stufe der Seele, einen kleinen Gott, der die Welt zu erkennen bemüht ist[5], bleibt indess doch vor der Thüre

[1] Replique aux reflexions de Mr. Bayle (1702).

[2] Second Eclaircissement du système de la communication des substances (1696) und Nouv. essays, liv. II. 14. § 28.

[3] Lettre à Mr. des Maizeaux (1711) u. a. vielen and. Orten.

[4] Lettre à Mr. Clarke (1715/16).

[5] La Monadologie, § 83 und Epistola ad Wagnerum, de vi activa etc. (1710).

stehen, durch welche nur die monistische Descendenzlehre einführt.

Der Körper hat Kräfte, die Seele Perceptionen. — Nun kommen wir zu einer ganz vortrefflichen Darlegung der Bewegung wie der Empfindung als Zusammenfluss kleinster Theilchen, als Gesammtbild einer Succession.

Wie in dem Körper nie auf Einmal eine grössere Bewegung stattfinden kann, sagt er nämlich[1], so findet im Geiste kein deutlicher Gedanke, keine Vorstellung statt, ohne (wie jene aus kleineren Bewegungen) aus kleineren oder dunkleren Perceptionen hervorgegangen zu sein. — Die dunkleren Perceptionen gelangen oft gar nicht zur Vorstellung.

So verursacht die Gewohnheit, dass wir das Geklapper einer Mühle oder das Getöse eines Wasserfalles nicht mehr hören, wenn wir eine Zeitlang nahe bei denselben gewohnt haben. Nicht, als wenn die Bewegung der Mühle und des Wasserfalles auf unsere Organe nicht mehr wirkte, und als wenn in unserer Seele nichts mehr vorginge, was (vermöge ihrer Verbindung mit dem Körper, sagt er; die Lösung liegt aber in der Einheit und in unserer einzig möglichen doppelten Betrachtungsweise) mit jenem in Beziehung steht. Die Ursache ist vielmehr diese: die Eindrücke in der Seele und im Körper haben den Reiz der Neuheit verloren und sind folglich nicht mehr stark genug, um die Aufmerksamkeit und das Gedächtniss zu beschäftigen, die sich nach wichtigeren Gegenständen sehnen. Um über dergleichen kleine Perceptionen, die wir in der grossen Menge nicht gut unterscheiden können, besser urtheilen zu können, pflege ich immer das Tosen und Rauschen des Meeres, welches man an seinen Ufern hört, als Beispiel zu wählen. Damit

[1] Nouv. essays. Avant-Propos.

man dieses Meeresrauschen vornehmlich höre, muss man die einzelnen Theile, die das Ganze ausmachen, folglich das Geräusch einer jeden Welle hören, obgleich ein jedes dieser geringeren Geräusche nur in der verworrenen Verbindung mit allen anderen unterschieden werden kann und gar nicht bemerkt werden würde, wenn die Welle, die dasselbe verursacht, die einzige ihrer Art wäre. Die Bewegung dieser Welle muss uns doch einigermassen erschüttern; wir müssen von jedem einzelnen Geräusche, so klein und so schwach es auch sei, einige Perceptionen haben, sonst würden wir von den anderen hunderttausend Wellen und dem Geräusche, welches sie machen, keine Vorstellung haben: denn hunderttausend Nichtse können auch nicht das Geringste zu Stande bringen.

Wir schlafen ferner nie so fest, dass wir nicht einige, obgleich schwache und verschwommene Perceptionen haben sollten. Das stärkste Geräusch würde nicht vermögend sein, uns aus dem Schlafe zu erwecken, wenn wir nicht von dem wenngleich unbeträchtlichen Anfange desselben einige Perception hätten. Man würde niemals, wenn man auch die grösste Gewalt anwenden wollte, einen Strick zerreissen können, wenn man ihn nicht zuvor mit einem geringeren Kraftaufwand etwas ausspannen und in die Länge ziehen wollte, obgleich diese kleine Ausdehnung ganz unmerklich ist. Sie schaffen ein Etwas, ich weiss selbst nicht, wie ich es nennen soll. Sie bilden den Geschmack. Sie lassen von den Beschaffenheiten Bilder entstehen, die einzeln betrachtet nur dunkel und schwach, mit anderen verbunden aber sehr klar und lichtvoll sind. Sie verursachen den Eindruck, den die Körper, die uns rings umgeben und die Unendlichkeit einschliessen, auf uns machen. Sie verbinden jedes Einzelwesen mit dem All.

Diese kleinen Perceptionen bestimmen unseren Willen bei ausserordentlich vielen Gelegenheiten, ohne dass wir es merken oder daran denken, sie verblenden den gemeinen Verstand durch den Schein einer Gleichgewichtsindifferenz, als wäre es uns gleichgiltig, ob wir uns links oder rechts wendeten.

Diese unmerklichen Theile unserer Perceptionen verbinden die Vorstellungen der Farben, der Wärme und anderer sinnlicher Beschaffenheiten mit den Bewegungen der Körper, die sich auf jene beziehen.

Nichts geschieht plötzlich, und es ist einer meiner obersten und entschiedensten Grundsätze, dass die Natur nichts durch einen Sprung thue (Natura non facit saltus).

Das ist das Gesetz der Continuität. Ein Zustand der Seele, in dem sie nicht percipiren sollte und eine unbedingte Ruhe im Körper scheinen mir der Natur gleich widersprechend[1].

Eine Substanz, die einmal wirkt, muss immer wirken, denn ein jeder Eindruck bleibt so, wie er ist, und vermischt sich nur mit hinzukommenden. Wenn man einen Körper anstösst, so erregt oder bringt man ebenso wie bei Flüssigkeiten eine Menge von Wellen oder Wirbeln in Lauf. Denn im Grunde hat alles Feste einen Zusatz von Flüssigkeiten[2]. — Pflanzen und Thiere haben Perceptionen, können aber nicht eigentlich denken oder über ein Object reflectiren.

Das ist der Extract aus einer Reihe von Betrachtungen, welche lehrreicher sind, als die meisten Schriften unserer heutigen Thierseelenprediger. So sagt Leibniz u. Anderem:

[1] „Die Ruhe ist eine blosse Privation der Bewegung"; in Nouveaux essays. Livre II.

[2] Nouveaux essays. Livre II, idées.

Ich bin gar nicht abgeneigt, auch den Pflanzen Perceptionen und Willen einzuräumen. Die Analogie zwischen Pflanzen und Thieren ist zu gross, als dass man dies in Zweifel ziehen könnte. Indessen erkläre ich alle Veränderungen der Pflanzen und Thiere, ihre erste Bildung ausgenommen, lediglich aus ihrem Mechanismus. Die sogenannten Schlüsse der Thiere beruhen allein auf den Associationen der Eindrücke („Ideenassociationen" kann missverstanden werden und schliesst dann einen Widerspruch ein) und sind nur ein Schatten im Vergleich zu den Schlüssen des Menschen[1].

Die Thiere können nicht das Allgemeine vom Einzelnen absondern, abstrahiren[2]; das vermag nur der Mensch, das einzige vernünftige Thier der Erde.

Sprache und Vernunft erheben den Menschen über die Thiere, die sich in einem traurigen Zustande befinden, da ihnen die Vernunft fehlt; niemals werden sie sich in demselben zu aufgeklärteren Perceptionen emporschwingen[3].

Die Sprache ist Leibniz ein Wunder geblieben, ihr Ursprung unverfolgbar, daher ist sie geschaffen. Ihre Bedeutung für die Anthropologie verkennt er nicht:

Da die Sprachen, schreibt er[4], überhaupt vor Erfindung der Schrift und der Künste die ältesten Denkmäler der Völker sind, so können sie auch den Ursprung der Verwandtschaften und Migrationen derselben am besten bestimmen. — Ist unsere moderne Anthropologie in ihren Principien etwa weiter gekommen?

Die Empfindung ist die erste und einfachste Thätigkeit der Seele (welche als actives Princip den Willen einschliesst), und jede Empfindung ist die Perception einer Wahrheit[5].

[1] Nouveaux essays. Livre I. [2] Nouv. essays. Livre II: XXXIII u. folgende §. [3] Nouv. essays, liv. II. [4] Nouv. essays. Livre III. 2. § 1. [5] Nouv. essays. Livre I und II.

Die zweite ist das Gedächtniss. Durch vorhergegangene Eindrücke müssen in der Seele sowohl, als im Körper gewisse Dispositionen gemacht worden sein, deren wir uns aber nur bewusst sind, wenn das Gedächtniss Gelegenheit findet, sich ihrer von Neuem bewusst zu werden. Bliebe von den gehabten Gedanken nichts übrig, wenn man gar nicht mehr an die Gegenstände, die sie veranlassten, denkt, so liesse es sich unmöglich erklären, wie man sich derselben von Neuem erinnern könne. Ein blosses Vermögen ohne alle weitere Bedingung annehmen und daraus jenes erklären wollen, hiesse etwas vorbringen, was man selbst nicht versteht, um dadurch eine noch unverständlichere Sache zu erklären [1]. — Dass, was Aussen sich als Bewegung darstellt, immer Innen empfunden (d. h. Wille und Perception) ist, dass jede Aeusserung eines Individuums eine einheitliche ist und niemals eine zweiseitige, dass die Auffassung des Einheitlichen als Zweiseitigen eine unumgängliche, einzig mögliche unseres armen Kopfes ist, über die wir niemalen hinaus können, auch wenn wir noch so gerne wollten (wie so viele Naturforscher heutzutage), das war Leibniz indess noch nicht klar; deshalb die praestabilirte Harmonie und ähnliche krampfhafte Versuche, Zwei in Eins zu verschmelzen. — Den Descartes-Leibniz'schen Streit über das Kräftemaass lassen wir bei Seite, indem wir bezüglich desselben auf jedes Lehrbuch der Physik verweisen; doch bemerken wir, dass beide Forscher, als von ganz verschiedenen Annahmen ausgehend, bei aller richtigen Logik selbstverständlich nicht zum gleichen Resultate gelangen konnten.

Wir schliessen unser Kapitel vielmehr mit den Leib-

[1] Nouveaux essays. Livre II.

niz'schen Ideen über Zeit und Raum ab, welche zu einem hohen Grade von Klarheit gediehen sind.

Descartes und Spinoza war die Zeit schon ein Modus cogitandi, eine Denkform. Der Raum musste für Descartes mit der Ausdehnung zusammenfallen; unser Kopf beschränkt die Welt, macht Räume, Ordnung, Zahl im Continuum bei Spinoza.

Leibniz erkennt Zeit, Raum und Continuum in dem Sinne der Mathematiker, d. h. als reale Objecte, für eingebildete Dinge, welche nur gewisse Möglichkeiten ausdrücken, d. h. Alles, was sich durch die Zahl darstellen lässt. Hobbes selbst hat den Raum als Phantasma existentis definirt. Der Raum wird von Leibniz als die Ordnung der möglichen Coëxistenzen, wie die Zeit als diejenige der inconstanten Möglichkeiten, welche in Verbindung stehen, definirt[1]. —

Beide sind also offenbar nur Denkformen, der Raum bietet die Möglichkeit des Zugleichseins, die Zeit die Möglichkeit der Veränderungen. —

Die Veränderung der Perceptionen gibt uns Gelegenheit, an die Zeit zu denken, die wir nach einförmigen Veränderungen abmessen. Wenn aber auch in der ganzen Natur nichts Einförmiges wäre, so würde die Zeit doch bestimmt sein, wie auch der Ort, wenn kein fester und unbeweglicher Körper in der Welt wäre. Denn, da wir die Gesetze der nicht einförmigen Bewegungen kennen, so sind wir auch im Stande, sie auf einförmige und erklärbare zurückzuführen und demzufolge den Schluss zu ziehen und vorauszusehen, was in verschiedenen mit einander verbundenen Bewegungen geschehen wird. In diesem Sinne

[1] Replique aux reflexions de Bayle (1702).

nenne ich auch die Zeit das Maass der Bewegung, denn ich will damit nur so viel sagen: die einförmige Bewegung ist das Maass der nicht einförmigen. Aristoteles sagt freilich, die Zeit sei die Zahl und nicht das Maass der Bewegung. Im Grunde lässt es sich auch behaupten, dass wir aus der Zahl der periodischen gleichen Bewegungen, von denen die eine ihren Anfang nimmt, wenn die andere zu Ende geht, z. B. aus den Revolutionen der Erde oder der Sterne Dauer erkennen und urtheilen können [1].

Zwei Zeitabschnitte oder Raumtheile (nicht aber zwei Theile der Materie, d. h. zwei Monaden) können sich vollkommen ähnlich sein, wie zwei abstracte Einheiten, aber sie sind auch, an und für sich genommen, nur Dinge der Einbildung [2].

Der Raum ist nur eine Ordnung der Dinge, welche sich in ihrer Coëxistenz zeigt. Ausser dem materiellen Universum gibt es keinen Raum, das Gegentheil hiesse agendo nihil agere. Dergleichen findet sich höchstens in der Phantasie derjenigen „Philosophen", denen die klaren Begriffe abgehen, wie solche denn dem Raume eine absolute Realität unterschieben. Die einseitigen Mathematiker (mathematiciens simples), welche sich nur mit dem Spiel ihrer Imagination beschäftigen, sind allerdings fähig, solche Begriffe zu schmieden; dafür werden aber auch diese Hirngespinnste durch höhere Erkenntnissgründe zunichte gemacht [3]. Da der Raum an sich ein Ding der Einbildung ist, wie auch die Zeit, so folgt, dass der ausserweltliche Raum gleichfalls imaginär ist, wie selbst die Scholastiker schon wohl erkannten.

[1] Nouv. essays. Livre II. § 14.

[2] Cinquième écrit au IV^{eme} replique de M^{r} Clarke. § 27.

[3] Ebenda § 29.

So glaube ich auch mit Grund, dass der leere Raum in der Welt gleichfalls imaginär ist[1]. Wenn es keine Creaturen gäbe, gäbe es weder Zeit noch Orte, folglich keinen actuellen Raum[2]. — Unserer Ansicht zufolge löste diesen schwierigen, hart an den Grenzen der Erkenntniss liegenden Punkt jedoch erst befriedigend nach dem gewaltigen Vorkämpfer Kant der monistische Denker Ludwig Noiré.

Um endlich ein Wort über die Glückseligkeit vorzubringen, so war Leibniz nicht der Ansicht Spinoza's, dass dieselbe durch Erkenntniss des Weltengetriebes und der eigenen Seele erreicht würde, trat vielmehr in die Fusstapfen Descartes' und sagte[3]: Die von jedem Blicke auf himmlischen oder anderen Lohn freie edle That sei reine Tugend, die sich selbst belohnt, indem man sie (hintennach) erkennt. Die wahre Liebe, d. i. die aufrichtige Freude an dem Glücke Anderer, schliesst die höchste Glückseligkeit ein[4].

[1] Cinquième écrit au IVeme replique de Mr Clarke. § 33.
[2] Ebenda § 106.
[3] „Von der Glückseligkeit" (Abhandlung in deutscher Sprache).
[4] Epistola ad Hanschium (1707).

Zweiter Abschnitt.

Der Monismus bis auf Lazar Geiger.

Mitten in das Wirrsal theils unklarer theils vortrefflicher Ideen trat mit Gigantenschritt Immanuel Kant und gebot Schweigen.

Bevor man nicht weiss, wie und was für Erkenntniss gemacht werden kann, hat alle Arbeit in philosophischen Dingen zu ruhen. Nachdem diese vorab nothwendigste und wichtigste Aufgabe gelöst worden, können die Pfade der Möglichkeiten, jetzt aber mit sichererem Tritte, wieder gewandelt werden.

In Dir ist Zeit, Raum und Causalität als apriorischer Besitz, als Eigenthum, welches das Vorstellungsleben Deines Ich's, Deines Bewusstseins, Deiner Empfindung, Deines Willens ausmacht. Alles Aussen kleidest Du in jene Formen ein, kennst Du nur in ihrem Gewande, nicht wie es an sich ist. „Unsere ganze Erfahrung ist von einer geistigen Organisation bedingt, welche uns nöthigt so zu erfahren, wie wir erfahren, so zu denken, wie wir denken, während einer anderen Organisation dieselben Gegenstände

ganz anders erscheinen mögen und das Ding an sich keinem endlichen Wesen vorstellbar werden kann.“

Raum und Zeit sind Formen des Erfahrens im Subjecte und sind jenseits unserer Erfahrung transscendental, bedeutungslos.

Was ausserhalb des Subjectes hinter der Vorstellung eines Dinges liegt, das „Ding an sich“, ist die Grenze der Erkenntniss. Sehr wahr sagt Friedrich Albert Lange:[1] „Das Ding an sich ist bei Kant ein blosser Grenzbegriff. Der Fisch im Teiche kann nur im Wasser schwimmen, nicht in der Erde; aber er kann doch mit dem Kopf gegen Boden und Wände stossen. So könnten auch wir mit dem Causalitätsbegriff wohl das ganze Reich der Erfahrung durchmessen und finden, dass jenseit desselben ein Gebiet liegt, welches unserer Erkenntniss absolut verschlossen ist.“ Arthur Schopenhauer, hochbeseelt von philosophisch metaphysischer Causalität, tröstete sich nicht mit dem Gedanken, dass „der Boden und die Wände des Teiches“, wogegen der Fischkopf der möglichen Erfahrung anstösst, uns ganz terra incognita bleiben solle. Er findet, dass zunächst in unserem eigenen Leibe ein von aller Erkenntniss unseres Hirnes ganz unabhängiges Streben sich manifestire, dass ein solches Streben allem Phänomenalen zu Grunde liegen müsse als seine wahre innerste und ursprüngliche Natur und sagt daher: Alles Ding an sich ist Wille. Die Erscheinung ist Vorstellung, bewirkt von dem Willensding ausser mir und von meinem Intellect, d. h. ist Willensäusserung.

Wir halten dafür, dass der kantgeschulte Denker damit das Richtige getroffen hat, und dass jener „Grenzbegriff“

[1] F. A. Lange, Geschichte des Materialismus. Band 2, Erster Abschnitt.

nicht blos in das Reich der Dichtung führt, wie Lange meint. Die Bestimmung des Willens müssen wir daher allen weiteren Forschungen zu Grunde legen, welche schliesslich stets dahinauslaufen, wo der individuelle Wille der Erscheinung aus dem ewigen Willensborn sich schöpft.

Zeigte uns nun in dieser ewig denkwürdigen Epoche Kant die Beschaffenheit unserer Erfahrung, Schopenhauer das Wesen des Seins, so wandte sich Julius Robert Mayer mit Ausschliessung aller cursirenden Meinungen der Welt der Erscheinungen zu und fand, dass alles Wahrnehmbare, alles Aussen sich auf Bewegung zurückführen lasse. Die Bewegung ist die Substanz von aussen betrachtet. Die Imponderabilien sind Bewegungsformen, ausser diesen vage Hirngespinnste. Die weitere Ausführung dieser zur Gewissheit erhobenen Idee blieb von nun ab der Naturforschung vorbehalten, welche sie mehr und mehr zum obersten Dogma, und zugleich zur einseitigen Weltanschauung erhob und ihre Theorien und Experimente gründet auf die Erhaltung der Kraft oder Energie. Alles ist Bewegung!

Wenn wir dieser grossen Eroberung in den wichtigsten Zügen gefolgt sein werden, treten gleichwerthige Grössen vor unseren Augen auf, welche der anderen Seite der Weltanschauung ihre oberste Aufmerksamkeit schenkten und schliesslich beide zu einem harmonischen, weil einheitlichen Ganzen verwoben. Davon im dritten Abschnitte.

Viertes Kapitel.

Immanuel Kant,

(geb. 22. April 1724, gest. 12. Februar 1804).

Philosophie und Mathematik. — Ding an sich untheilbare Einheit, in der Erscheinung theilbar. — Der Raum als Form unserer äusserlichen sinnlichen Anschauung. — Leerer Raum unmöglich. — Das Reale des objectiven Raums ist bewegende Kraft. — Ueber die Urtheilskraft. — Analytische und synthetische Urtheile. — Anschauung a priori mit Zeit und Raum. — Alle Anschauung ist subjectiv. — Alle Anschauung ist relativ und comparativ, an der Erscheinung haftend. — Das Ding an sich hinter der Erscheinung ist uns ganz unbekannt. — Der Körper existirt nur in der Vorstellung. — Das Subject, das Ich, nur in der Form der Zeit in die Erscheinung tretend. — Kant's Erkenntnisslücke bezüglich des Dings an sich. — Recapitulation: Geburt der Erscheinung. — Kant's Naturauffassung. — Die Welt als eine Entwickelung. — Naturgeschichte des Himmels. — Die Weltkörper sind nachbildbar. — Die Descendenz der Organismen. Einheit in der Natur. — Die Abstammung des Menschen vom Vierfüsser. — Grundsätze. — Doppelnatur der Causalität.

Nachdem der tiefsinnige David Hume (geb. 26. April 1711, gest. 25. August 1776) sich vergeblich bemüht, die Frage nach dem Ursprunge, Umfang und Erkenntnisswerth unseres Wissens zu lösen, indem er namentlich der Causalität seine Untersuchungen widmete und gefunden zu haben glaubte, dass solche nur aus der Erfahrung stammen könnte,[1]

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1736).

nachdem er jedoch wirklich sich nicht getäuscht, indem er die Anschauungsformen Raum, Zeit und Causalität in unserem Geiste und nicht in der Aussenwelt heimisch annahm, fasste Kant diese schwierigen Untersuchungen mit eindringenderem Verstande auf und errang das unsterbliche Verdienst, jene drei Anschauungsformen des Ich, welches von Descartes der Welt gegenüber gestellt war, als unser a prioristisches Eigenthum nachgewiesen zu haben. Die reine Vernunft erscheint uns nunmehr nicht als tabula rasa, worauf die Aussenwelt sich wie in einem Spiegel abdrückt, sondern im angeborenen Besitze der Formen Zeit, Raum und Causalität, worin sie die an sich unnahbaren Dinge, die an sich transscendentalen Wesenheiten mit Inbegriff unserer selbst einkleidet. Keine Vorstellung eines Wesens ist ausserhalb jener Formen möglich; das Product der subjectiven Anschauungsform und der aufstossenden Welt der Objecte bildet unsere Vorstellung. Ohne jenen Besitz wäre die Vernunft inhaltlos; wie sich aber auf einem Nichts keinerlei Wesenheit bilden kann, so gäbe es ohne sie keinerlei Erfahrung, keinerlei Erkenntniss. Unser innerer Sinn setzt die Form der Zeit voraus, in welcher die Veränderungen des Bewusstseins vor sich gehen; diese sind nicht selbstthätig, sonst wäre die innere Anschauung intellectuell, sondern das Mannigfaltige kommt in der Form der Zeit zum Bewusstsein, welches, sich objectivirend, für sich selbst blosse Erscheinung ist. Wie der innere Sinn in der Form der Zeit die inneren Veränderungen, so erkennt der äussere Sinn in der Form des Raumes die äusseren Veränderungen. Raum und Zeit sind an sich nichts, aber in unserer Vernunft, denn mit ihnen wird jegliche Erfahrung gesammelt. Das Angeschaute, erst blos Erscheinung, wird begreiflich, wird deutliche Vorstellung.

Eine Vorstellung ist zeitlich und räumlich begrenzt, also bedingt; das Unendlichkleine, das absolut Nothwendige oder Freie, kurz das Absolute liegt jenseits des Vernunftvermögens, ist unbegreiflich. Begreiflich ist dagegen wie gesagt das Begrenzte, hierauf beschränkt sich unsere Erkenntniss, alles Uebrige ist transscendental, unbeschränktes Ding an sich. Alles verwandelt sich in jene zwei Grundformen, eine Schöpfung der Vernunft. Wie es eines Descartes bedurfte, um das sichere Ichbewusstsein der Welt als einen festen Punkt gegenüberzustellen, von wo aus sich allein Erkenntnisswege in die Unendlichkeit der Objecte bahnen lassen, so war ein Riesengenius Kant erforderlich, um das seiner trügerischen Masken bereits entkleidete „Denken" auf seinen wirklichen Inhalt auszuforschen. Indem solchergestalt alles „Denken" auf die der Vernunft eigenen Formen zurückgeführt wird, lösen sich endlich die Widersprüche, welche noch bestanden, die Antinomien erhalten ihre wahre Bedeutung.

Dem äusseren und inneren Sinne entsprechend zerfällt die ganze Naturauffassung in eine solche des Körpers und in eine der Seele; die Körperlehre zieht die ausgedehnte, die Seelenlehre die denkende, innere Natur in Erwägung.

Reine Philosophie aber ist reine Vernunfterkenntniss aus blossen Begriffen; die Wissenschaft, welche nur auf der Construction der Begriffe vermittels Darstellung des Gegenstandes in einer Anschauung a priori ihre Erkenntniss gründet, ist die Mathematik. Etwas a priori erkennen, heisst, es nach seiner blossen Möglichkeit erkennen. Die Möglichkeit bestimmter Naturdinge kann nicht aus blossen Begriffen erkannt werden, denn aus letzteren kann zwar die Möglichkeit des Gedankens, d. h. seine Widerspruchslosigkeit, hervorgehen, nicht aber diejenige des Ob-

jectes als Naturdinges, welches ausser dem Gedanken als Existenz gegeben werden kann.

Nach Kant's Ausführung enthält jede Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft, als sich Erkenntniss a priori in ihr findet, Mathematik. So ist die Chemie keine eigentliche Wissenschaft, sondern eine systematische Kunst oder Experimentallehre, da sich kein Gesetz der Annäherung oder Entfernung der Theilchen bei einer Verbindung wird aufstellen, die Vorgänge nicht sich werden mathematisch begreifen lassen.

Empirische Seelenlehre ist nach ihm ebensowenig eigentlich eine Naturwissenschaft, weil Mathematik auf die Phänomene des inneren Sinnes nicht anwendbar ist. Die reine innere Anschauung, in welcher die Seelenerscheinungen construirt werden sollen, ist die Zeit, die nur eine Dimension hat. Nur durch Gedankentheilung lässt sich hier etwas ausrichten, durch Analyse, wobei man jedoch nicht, wie in der Chemie, die Theile für sich aufbewahren und willkürlich zusammensetzen kann. Selbst die Beobachtung an sich alterirt schon den Zustand des beobachteten Gegenstandes. Doch gehen wir nun zur Lösung der Antinomie, welche den verschiedenen Anschauungen über Materie entspringt. Der Mathematiker setzt eine unendliche Theilbarkeit der Materie voraus; der Philosoph verneint sie und sagt: Wenn die Materie in's Unendliche theilbar ist, so besteht sie aus einer unendlichen Menge von Theilen, denn ein Ganzes muss doch alle Theile zum voraus in sich enthalten, in die es getheilt werden kann. Die Materie kann demnach nicht unendlich viele Theile haben, da sie sonst kein Ganzes, als Ding an sich, mehr ist oder gedacht werden kann, mithin an sich nicht bis in's Unendliche theilbar sein.

In der subjectiven Vorstellung aber ist die

Materie und der Raum als Erscheinung unendlich theilbar; der Raum gehört nur zur Form unserer sinnlichen Anschauung, nicht als Eigenschaft zum Dinge an sich, welches uns unbekannt bleibt.

Die Theile, welche wir in einer Erscheinung geben, existiren eben nur in Gedanken, nämlich in der Theilung selbst; wenn nun auch die Theilung in Gedanken in's Unendliche geht, so besitzt doch das Ding an sich, als Grundlage der Erscheinung, nicht unendlich viele Theile, sondern bleibt nach wie vor ein Ganzes. Denn es ist nicht das Ding, sondern nur dessen Vorstellung, die getheilt wird. — Merkwürdig, dass Kant's endgiltige Lösung dieser, jedem denkenden Menschen doch einmal aufstossenden Antinomie so wenig bekannt wurde, dass selbst heute noch gewiegte Mathematiker über die Definition des Raumes die Achsel zucken. Leibniz war schon nahe daran, indem er den Raum als zur Erscheinung gehörig definirte, ging indessen der Sache noch nicht völlig auf den Grund. Betrachten wir, so führt Kant weiter aus, die Welt als einen Gegenstand des Verstandes[1], wie Leibniz es that, so müssen wir sagen, dass das Zusammengesetzte der Dinge an sich, der Monaden, aus Einfachem besteht, denn hier müssen die Theile vor der Zusammensetzung gegeben sein. Aber das Zusammengesetzte in der Erscheinung besteht nicht aus Einfachem, weil die Erscheinung nie anders als zusammengesetzt (ausgedehnt) gedacht werden kann, die Theile also nicht vor dem Zusammengesetzten, sondern nur in demselben gegeben werden können. Leibniz' andere Definition, dass der Raum die Ordnung der Coëxistenzen

[1] Unter Verstand versteht Kant die Thätigkeit des Geistes, welche sich auf's Einzelne richtet, wogegen Vernunft auf das Ganze der Erfahrung. —

sei, erklärt Kant dahin, dass hierunter nur das unseren Vorstellungen zu Grunde liegende correspondirende Verhältniss einer intelligiblen, uns unbekannten, Welt der Dinge an sich zu verstehen sei, mit anderen Worten gesagt sei, dass der Raum sammt der Materie, davon er die Form ist, nicht die Welt der Dinge an sich selbst sei, sondern nur die Erscheinung derselben enthalte, und selbst nur die Form unserer äusserlichen sinnlichen Anschauung sei.

Den leeren Raum verwirft Kant, da uns zu einer solchen Annahme keinerlei Erfahrung oder Schluss aus derselben, oder nothwendige Hypothese ihn zu erklären berechtigen. Denn alle Erfahrung, sagt er, gibt uns nur comparativ-leere Räume zu erkennen, welche, nach allen beliebigen Graden aus der Eigenschaft der Materie ihren Raum mit grösserer oder bis in's Unendliche immer kleinerer Ausspannungskraft zu erfüllen, vollkommen erklärt werden können, ohne leere Räume zu bedürfen.

Alles Reale der Gegenstände äusserer Sinne, d. i. das, was nicht blos Bestimmung des Raumes (Ort, Ausdehnung, Figur) ist, müssen wir vielmehr als bewegende Kraft ansehen; alle Räume sind davon voll, nur in verschiedenem Maasse, wodurch der leere Raum vollkommen jede Nothwendigkeit verliert. Man hüte sich, sagt Kant ausdrücklich, über das, was den allgemeinen Begriff einer Materie überhaupt möglich macht, hinaus zu gehen, und die besondere oder sogar specifische Bestimmung und Verschiedenheit derselben a priori erklären zu wollen. Der Begriff der Materie wird auf lauter bewegende Kräfte zurückgeführt, welches man auch nicht anders erwarten konnte, weil im Raum keine Thätigkeit, keine Veränderung, als blos Bewegung gedacht werden kann. Allein wer will die Möglichkeit der

Grundkräfte einsehen? Denn es ist über den Gesichtskreis unserer Vernunft gelegen, ursprüngliche Kräfte a priori ihrer Möglichkeit nach einzusehen, vielmehr besteht alle Naturphilosophie in der Zurückführung gegebener, dem Anscheine nach verschiedener Kräfte auf eine geringere Zahl Kräfte und Vermögen, die zur Erklärung der Wirkungen der ersten zulangen, welche Reduction aber nur bis zu Grundkräften fortgeht, über die die Vernunft nicht hinaus kann. Die Verbreitung einer bewegenden Kraft darf man sich aber nicht aus einem Punkt hervorgehend denken, wie die Optiker es thun, da die von hier aus gezogenen Linien als Richtung der Kraft niemals den Raum, durch den sie gehen, füllen können, und ebensowenig die Fläche, auf welche sie treffen; sondern man muss nur die Grösse der ganzen Kugelfläche in Betracht ziehen und von hier aus die Kraft in Kugelgestalt sich verbreitet denken.

Unsere Urtheile können sein: analytische und synthetische. Die ersteren erläutern nur unsere Erkenntniss, ohne ihr etwas hinzuzufügen, die letzteren vergrössern oder erweitern sie. Analytische Urtheile sagen im Prädicate nichts, als das, was im Begriffe des Subjectes schon wirklich, obgleich nicht so klar und mit gleichem Bewusstsein gedacht war. Wenn ich sage: alle Körper sind ausgedehnt, so habe ich meinen Begriff vom Körper nicht im mindesten erweitert, sondern ihn nur aufgelöst, indem die Ausdehnung von jenem Begriffe schon vor dem Urtheile, obgleich nicht ausdrücklich gesagt, dennoch wirklich gedacht war; das Urtheil ist also analytisch. Dagegen enthält der Satz: einige Körper sind schwarz, etwas im Prädicate, das in dem allgemeinen Begriffe vom Körper nicht wirklich gedacht wird, er vergrössert also meine Erkenntniss, indem er zu meinem Begriffe etwas hinzuthut, und muss daher ein synthetisches

Urtheil heissen. Erfahrungsurtheile sind immer synthetisch; ebenso mathematische Urtheile, welche Urtheile a priori und nicht empirisch sind, weil sie Nothwendigkeit bei sich führen, welche aus Erfahrung nicht abgewonnen werden kann. Selbst der Satz der Geometrie, dass die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste sei, ist ein synthetischer, denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Grösse, sondern nur eine Qualität; der Begriff des Kürzesten kommt also gänzlich hinzu und kann durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der geraden Linie gezogen werden: es muss also Anschauung hier zu Hülfe kommen, vermittels deren allein die Synthese möglich ist. Wie schon gesagt, ist die wichtigste Leistung Kant's die Klarstellung der Anschauung a priori, mit Zeit und Raum. Anschauung ist eine Vorstellung, sagt Kant darüber[1], welche unmittelbar von der Gegenwart des Gegenstandes abhängen würde. Daher scheint es unmöglich, a priori, ursprünglich anzuschauen, weil die Anschauung alsdann ohne einen weder vorher noch jetzt gegenwärtigen Gegenstand, worauf sie sich bezöge, stattfinden müsste, und also nicht Anschauung sein könnte. Begriffe sind zwar der Art, dass wir uns einige derselben, nämlich die, welche nur das Denken eines Gegenstandes überhaupt enthalten, ganz wohl a priori machen können, ohne dass wir uns in einem unmittelbaren Verhältnisse zum Gegenstande befänden; z. B. den Begriff von Grösse, von Ursache u. s. w.; aber selbst diese bedürfen doch, um ihnen Bedeutung und Sinn zu verschaffen, einen gewissen Gebrauch in concreto, d. i. Anwendung auf irgend eine Anschauung, wodurch uns ein Gegenstand derselben gegeben wird. Allein wie kann

[1] Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik, §. 8, 9, 10, 13. (1783).

Anschauung des Gegenstandes vor dem Gegenstande selbst vorhergehen? Stellte unsere Anschauung die Dinge vor, wie sie an sich selbst sind, so würde gar keine Anschauung a priori stattfinden, sondern sie wäre allemal empirisch. Denn was in dem Gegenstande an sich selbst enthalten sei, kann ich nur wissen, wenn er mir gegenwärtig und gegeben ist. Freilich ist es auch dann unbegreiflich, wie die Anschauung einer gegenwärtigen Sache mir diese sollte zu erkennen geben, wie sie an sich ist, da ihre Eigenschaften nicht in meine Vorstellungskraft hinüberwandern können; allein die Möglichkeit davon eingeräumt, so würde doch dergleichen Anschauung nicht a priori stattfinden, d. i. ehe mir noch der Gegenstand vorgestellt würde; denn ohne das kann kein Grund der Beziehung meiner Vorstellung auf ihn erdacht werden, sie müsste denn auf Eingebung beruhen. Es ist also nur auf eine einzige Art möglich, dass meine Anschauung vor der Wirklichkeit des Gegenstandes vorhergehe und als Erkenntniss a priori stattfinde, wenn sie nämlich nichts anderes enthält, als die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subject vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von Gegenständen affizirt werde. Denn dass Gegenstände der Sinne dieser Form der Sinnlichkeit gemäss allein angeschaut werden können, kann ich a priori wissen. Hieraus folgt: dass Sätze, die blos diese Form der sinnlichen Anschauung betreffen, von Gegenständen der Sinne möglich und giltig sein werden, ebenso umgekehrt, dass Anschauungen, die a priori möglich sind, niemals andere Dinge, als Gegenstände unserer Sinne, betreffen können.

Also ist es nur die Form der sinnlichen Anschauung, dadurch wir a priori Dinge anschauen können, wodurch wir aber auch die Objecte nur erkennen, wie sie

uns erscheinen können, nicht wie sie an sich sein mögen, und diese Voraussetzung ist schlechterdings nothwendig, wenn synthetische Sätze a priori als möglich eingeräumt, oder im Falle sie wirklich angetroffen werden, ihre Möglichkeit begriffen und zum voraus bestimmt werden soll.

Nun sind Raum und Zeit diejenigen Anschauungen, welche die reine Mathematik allen ihren Erkenntnissen und Urtheilen, die zugleich als apodictisch und nothwendig auftreten, zum Grunde legt; denn Mathematik muss alle ihre Begriffe zuerst in der Anschauung, und reine Mathematik in der reinen Anschauung darstellen, d. i. sie construiren, ohne welche (weil sie nicht analytisch, nämlich durch Zergliederung der Begriffe, sondern synthetisch verfahren kann) es ihr unmöglich ist, einen Schritt zu thun, so lange ihr nämlich reine Anschauung fehlt, in der allein der Stoff zu synthetischen Urtheilen a priori gegeben werden kann. Geometrie legt die reine Anschauung des Raumes zum Grunde. Arithmetik bringt selbst ihre Zahlbegriffe durch successive Hinzusetzung der Einheiten in der Zeit zu Stande, vornehmlich aber reine Mechanik kann ihre Begriffe von Bewegung nur vermittels der Vorstellung der Zeit zu Stande bringen.

Beide Vorstellungen aber sind blos Anschauungen; denn wenn man von den empirischen Anschauungen der Körper und ihren Veränderungen (Bewegung) alles Empirische, nämlich was zur Empfindung gehört, weglässt, so bleiben noch Raum und Zeit übrig, welche also reine Anschauungen sind, die jenen a priori zum Grunde liegen, und daher selbst niemals weggelassen werden können, aber eben dadurch, dass sie reine Anschauungen a priori sind, beweisen, dass sie blosse Formen unserer Sinnlichkeit sind, die aller empirischen Anschauung,

d. i. der Wahrnehmung wirklicher Gegenstände, vorhergehen müssen; und denen gemäss Gegenstände a priori erkannt werden können, freilich nur in der Erscheinung.

Das Relative und Comparative unserer Anschauung, der alles Absolute verschlossen ist, sticht besonders aus der Betrachtung symmetrischer Gegenstände hervor. Wie kommt es, fragen wir uns, dass zwei Hände, zwei Ohren, zwei Handschuhe, — Gegenstände, welche gewiss keine innere Ungleichheit verrathen, sich nicht decken, d. h. nicht zwischen denselben Grenzen einschliessen lassen? Darauf antwortet Kant: Diese Gegenstände sind nicht Vorstellungen der Dinge, wie sie an sich selbst sind, und wie sie der reine Verstand erkennen würde, sondern es sind sinnliche Anschauungen, Erscheinungen, deren Möglichkeit auf dem Verhältnisse gewisser an sich unbekannter Dinge zu etwas Anderem, nämlich zu unserer Sinnlichkeit beruht. Von dieser ist nun der Raum die Form der äusseren Anschauung und die innere Bestimmung eines jeden Raumes ist nur durch die Bestimmung des äusseren Verhältnisses zu dem ganzen Raume, davon jener ein Theil ist (dem Verhältnisse zum äusseren Sinn), d. i. der Theil ist nur durch das Ganze möglich, welches bei Dingen an sich selbst, als Gegenständen des reinen Verstandes (Monaden) niemals, wohl aber bei blossen Erscheinungen stattfindet. Wir können daher auch den Unterschied ähnlicher und gleicher, aber doch incongruenter Dinge, z. B. verkehrt gewundener Schnecken, durch keinen einzigen Begriff verständlich machen, sondern nur durch das Verhältniss zur rechten und linken Hand, welches unmittelbar auf Anschauung beruht.

Mit der sinnlichen Anschauung, deren Formen Raum und Zeit sind, ausgerüstet, trete ich also nach Kant der Welt

der Wesenheiten, der Monaden, der Dinge an sich, Noumena, gegenüber, von denen ich, wie sie an sich sind, nichts Bestimmtes in Erfahrung bringen kann (was uns übrigens nicht abhält, Hypothesen darüber aufzustellen), von denen ich aber Etwas (Bewegung) verspüre, was, in Zeit und Raum gekleidet, uns eine Vorstellung von ihnen gibt. Diese Vorstellung ist nur ein Verhältniss des Dinges an sich zu unserem Sinne.

Gegenstände des blossen Verstandes, Verstandeswesen oder Monaden, ausserhalb der sinnlichen Anschauung, aber dieser zum Grunde liegend, erhalte ich auf folgende Weise: Wenn ich sage, „ich bin“, so meine ich damit nicht blos mich, d. h. den Gegenstand der inneren Anschauung (in der Zeit), sondern auch das Subject des Bewusstseins. Uebertrage ich nun dieses Subject auf die mir in der Anschauung nur als Vorstellungen in Raum und Zeit bekannten Dinge ausser mir, wie ich es im menschlichen Umgange gewohnt bin, d. i. empirisch, analogisch, so erhalte ich eine Welt von Subjecten ausser mir; „Verstandeswesen“, ausserhalb der mit Raum und Zeit arbeitenden „Vernunft“, wie sie Kant einschränkt, liegend.

Ausser in meiner Vorstellung gibt es, das kann ohne Bedenken gesagt werden, keine Körper, nämlich es gibt nur Dinge an sich, Wesen. Der Körper ist nur die Erscheinung des äusseren Sinnes (im Raume), der ein mir unbekanntes Ding an sich zum Grunde liegt, wie auch mein eigener Körper nur ein Gebilde oder Produkt des Wesens (Subjectes) und meiner sinnlichen Anschauung ist. Mein eigenes Ich, das Subject, ist mir ebenso unbekannt an sich; ich kenne es nur als Erscheinung des inneren Sinnes, d. h. in der Form der Zeit. Die Frage, ob ich selbst als Erscheinung des inneren Sinnes („Seele“ nach der empirischen Psychologie) ausser meiner

Vorstellungskraft in der Zeit existire, muss aus demselben Grunde entschieden verneint werden.[1] So ist Alles, wenn es auf seine wahre Bedeutung gebracht wird, entschieden und gewiss. Der formale Idealismus, sagt Kant, hebt wirklich den materialen oder cartesianischen auf. Denn wenn der Raum nichts als eine Form der Sinnlichkeit ist, so ist er als Vorstellung in mir ebenso wirklich, als ich selbst, und es kommt nur noch auf die empirische Wahrheit der Erscheinungen in demselben an. Ist das aber nicht, sondern der Raum und die Erscheinungen in ihm sind etwas ausser uns Existirendes, so können alle Kriterien der Erfahrung ausser unserer Wahrnehmung niemals die Wirklichkeit dieser Gegenstände ausser uns beweisen.

So konnte also Kant sagen: Entgegen der Ansicht aller ächten Idealisten von den Eleaten bis Berkeley, welche behaupten, „alles Erkenntniss von Dingen durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und Vernunft ist Wahrheit,“ sage ich: „Alles Erkenntniss von Dingen, aus blossem reinem Verstande oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit.“ Dass diese Wahrheit nur eine comparative, relative ist, liegt in der ganzen Kant'schen Lehre ausgedrückt. Kant sagt uns nur nicht, wie man die Dinge an sich, welche als Aeusseres unseren Vorstellungen zum Grunde liegen, als existirend nachweisen kann; die Idealisten könnten ja wieder sagen, sie seien blosse Hirngespinnste: ihre Gegenwart, sagt uns Ludwig Noiré, wird dargethan durch die Hemmung, welche unser Wille durch etwas Aussenliegendes erfährt.

[1] Ebenda §. 49.

Das Wichtigste der Kant'schen Errungenschaften ist, nochmals zusammengefasst, demnach das Folgende: Die Anschauung des Raumes ist dem Denken eigen; auf sie gründet sich die Geometrie, deren Sätze als apodiktisch gelten.

Lässt man von der Anschauung eines Körpers alles Empirische bei Seite, so bleiben die apriorischen Anschauungen von Raum und Zeit allein übrig. Der Raum ist so wenig eine Eigenschaft eines Körpers, als die rothe Farbe den Zinnober ausmacht. Ohne Subject kein Object. Alles Aeussere wird räumlich, jede Veränderung zeitlich dargestellt, indem wir die äusseren Veränderungen (Bewegung) durch die Zeitfolge unseres Bewusstseins messen, überhaupt successiv vorstellen. Aussen liegt der Vorstellung zum Grunde das von der Activität unseres Sinnes als Erscheinung erfasste Ding an sich, welches uns unbekannt bleibt.

Diese Welt der Erscheinungen, nicht von Dingen, wie sie an sich sind oder von blossen Vorspiegelungen unserer Phantasie, sondern von Wirkungen zweier Factoren, nämlich einmal unseres Sinnes, welcher mittels der äusseren Sinne operirt, und zum anderen Mal des der Erscheinung ausser unserem Denken zum Grunde liegenden Dinges an sich, welches von unserer Anschauung zeitlich und räumlich umgestaltet, eben in die Erscheinung verwandelt wird, ist unser. In ihr allein machen wir Erfahrungen von relativem Werthe. Wir selbst, als Objecte unserer Betrachtung, gehören ihr an. Der Ausgangspunkt aber ist, wie Descartes richtig erkannte, das „Ich", ohne welches kein Gegensatz, d. h. kein Object oder keine Welt existiren kann.

Das Ich besitzt Raum und Zeit als Formen seines Denkens, in welch alles ihm Aufstossende eingehüllt wird, zur Wahrnehmung kommt. So ist die ganze Welt der Er-

scheinungen aufzufassen als eine grosse Welt der Wechselwirkung. Die Welt der Erscheinungen ist es, welche sich mechanisch erfassen, erklären lässt. Wie sich nun der geniale Philosoph als kritischer Forscher unserem a priorischen Eigenthum zugewandt und ein solches in den Formen Raum, Zeit und Causalität entdeckte, so bewährte er sich auch als bahnbrechender Theoretiker auf dem Gebiete der mechanischen Welt- oder Naturauffassung.

Die gesammte Welt erscheint ihm als eine Entwickelung.

Seine „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ (1755) handelt von der Bildung der Sonnensysteme oder Weltkörper. Durch Laplace wurde diese Theorie mathematisch vervollständigt und erfreut sich allgemeiner Annahme, wenigstens in ihren Hauptzügen. Hiernach haben sich die Weltkörper aus überall verbreiteter feiner Materie von verschiedener Dichte um die dichteren Stellen herum, welchen die Nachbarschichten zuströmten, gebildet. Die Bewegung der Himmelskörper wird aus einfachen physikalischen Gesetzen abgeleitet, nicht etwa als von Aussen ertheilt, angenommen; denn, sagt Kant, die Elemente haben wesentliche Kräfte, einander in Bewegung zu setzen, und sind sich selber eine Quelle des Lebens. — Es kann nicht unsere Aufgabe sein, hier näher auf die so überaus wohldurchdachten Naturansichten Kant's einzugehen, da uns dies viel zu weit ab führen würde, aber wir heben hervor: das leuchtet überall aus denselben hervor, dass Kant, ein Stern erster Grösse unter den philosophischen Denkern, sich stets der relativen Wahrheit seiner Lehren bewusst war, in dem vorliegenden Falle sich auf die mechanische Causalität als Art der Anschauung und nicht etwa auf die unbeikömmliche Wirklichkeit in der

Natur, wie es einige unphilosophische Naturforscher unserer Tage thun, ohne jemals Rechenschaft über den Werth menschlichen Erkennens vor sich und vor ihrer staunenden Zuhörerschaft abgelegt zu haben, — berufen will.

Die Welt, insbesondere die Bildung der Himmelskörper, lässt sich so vollständig mechanisch erfassen, dass Kant das stolze Wort aussprechen durfte: „Gebt mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen! das ist, gebt mir Materie (mit allen ihren Kräften), ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll."

Auf wie grosse Schwierigkeiten die mechanische Weltauffassung indess stossen kann, ist Kant durchaus nicht entgangen. Kann man, sagt er, wohl von den geringsten Pflanzen oder einem Insecte sich solcher Vortheile rühmen? Ist man im Stande zu sagen: Gebt mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Raupe erzeugt werden könne? Bleibt man hier nicht bei dem ersten Schritte, aus Unwissenheit der wahren inneren Beschaffenheit des Objects und der Verwicklung der in demselben vorhandenen Mannigfaltigkeit stecken? Man darf es sich also nicht befremden lassen, wenn ich mich unterstehe zu sagen, dass eher die Bildung aller Himmelskörper, die Ursache ihrer Bewegungen, kurz, der Ursprung der ganzen gegenwärtigen Verfassung des Weltbaues werden können eingesehen werden, ehe die Erzeugung eines einzigen Krautes oder einer Raupe, aus mechanischen Gründen, deutlich und vollständig kund werden wird. Mit vorstehendem Satze ist die mechanische Erklärungsmöglichkeit im Principe durchaus nicht ausgeschlossen, aber mit Recht hervorgehoben, dass man weit entfernt davon ist, Alles nun auch mechanisch erklären zu können. Wir müssen uns gestehen, dass man heute in diesem Punkte um keinen Schritt weiter gekommen ist,

trotz der aufgefundenen Formeinheit der, mechanisch nicht weiter begriffenen, Zelle. Oder will Jemand sich erkühnen, zu sagen, gebt mir Materie, ich will euch Zellen machen und mit diesen Thier und Pflanze aufbauen, und sei es auch nur theoretisch? Den Befund des Chemikers, dass alle Organismen aus anorganischen Elementen „bestehen", bezüglich letztere sich aus der lebenden Substanz ohne Rest darstellen lassen, weiterhin, dass man die Fertigkeit erworben hat, in den Organismen vorhandene Stoffe aus anorganischen Elementen oder Verbindungen synthetisch herzustellen, können wir als einen etwaigen weiteren Schritt in der Erkenntniss nicht hoch ansehen, da die Kant'sche Weltenbildungstheorie aus überall vorhandener Materie, welche ein gewisses Leben einschliesst, welches sich in den Kräften oder besser Wirkungen äussert, die Erde sich entwickeln lässt und ebenso die Organismen auf ihr aus derselben Materie, obwohl auf complizirtere Weise, wie angenommen werden muss, also der materielle Ursprung der Organismen sich von selbst versteht, wie schon die mosaische Genesis es auffasst („die Erde bringe hervor Pflanzen" etc.). Die Chemie bestätigt in den in Rede stehenden Fällen höchstens durch Anschauung dasjenige, was die Vernunft längst festgestellt hat, und mehr vermag keine technische Kunst auszuführen. Beweisen gar, wie L. Büchner und C. Vogt in Genf meinen, kann ein Chemiker kein Denkprinzip; der leichteste Einwurf würde das blosse Resultat der Wage schon erschüttern, wenn nicht umwerfen können. Namentlich darf nie vergessen werden, dass die Chemie nicht mit Substanzeinheiten, sondern nur mit Formeinheiten, Erscheinungseinheiten, ihren 60 und mehr gegenwärtig künstlich nicht weiter zerlegbaren „Elementen" experimentirt, welche ebenso gut aus dem überall von den

physikalischen Theorien angenommenen Aether sich neu bilden oder aber ihre Form wechseln könnten, als sie in ganz anderen Formen und mit ganz anderen Eigenschaften als solche trotzdem schon vom Chemiker als vorhanden angenommen werden.

Das Weltall mit seinen „Lebewesen“ ist nach Kant entwickelt.

Die lebenden Wesen sind den Prinzipien der Anpassung und Vererbung unterworfen; gewisse Rassen oder Arten lassen sich auf verwandte zurückführen, aus welchen sie sich abgezweigt haben durch veränderte Medien und durch Zuchtwahl. Der Kern der modernen Descendenz- und Zuchtwahllehre findet sich also in bester Form bei Kant vor, wie die nachstehenden Sätze belegen werden.[1] „Wahre Philosophie ist es“, sagt Kant, „die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit einer Sache durch alle Zeiten zu verfolgen. Wenn man die wilden Pferde in den Steppen zahm machen könnte, so wären das sehr dauerhafte Pferde. Man merkt an, dass Esel und Pferde aus einem Stamme herrühren, und dass jenes wilde Pferd das Stammpferd ist, denn es hat lange Ohren. So ist ferner auch das Schaf der Ziege ähnlich, und nur die Art der Cultur macht hier eine Verschiedenheit. Ginge man demnach den Zustand der Natur in der Art durch, dass man bemerkte, welche Veränderungen sie durch alle Zeiten erlitten habe, so würde dieses Verfahren eine eigentliche Naturgeschichte geben.“

Die Macht der directen Anpassung und der Zuchtwahl stellt folgender Satz auf: „Wie sich eine solche zufällige Sache, als die Farbe (hier des Menschen) ist, anarten könne, ist so leicht nicht zu erklären. Man sieht

[1] Aus „Physische Geographie“, ausgearbeitet 1757; im Druck erschienen 1802.

indessen doch aus anderen Exempeln, dass es wirklich in der Natur in mehreren Stücken so ergehe. Es ist aus der Verschiedenheit der Kost, der Luft und der Erziehung (also aus dem Medium) zu erklären, warum einige Hühner ganz weiss werden, und wenn man unter den vielen Küchlein, die von denselben Eltern geboren werden, nur die aussucht, die weiss sind, und sie zusammenthut, bekommt man endlich eine weisse Rasse, die nicht leicht anders ausschlägt (eine constante andere Form durch Zuchtwahl). Arten nicht die engländischen und auf trockenem Boden erzogenen arabischen oder spanischen Pferde so aus, dass sie endlich Füllen von ganz anderem Gewächse erzeugen? Alle Hunde, die aus Europa nach Afrika gebracht werden, werden stumm und kahl und erzeugen hernach auch solche Jungen. Dergleichen Veränderungen gehen mit den Schafen, dem Rindvieh und anderen Thiergattungen vor."

Ueberhaupt existirt schon bei Kant kein principieller Unterschied mehr zwischen anorganischer und organischer Natur, zwischen Thier und Mensch. Eine gereinigte Weltweisheit, sagt er [1], hat immer die Regel der Einheit in der Natur zu wahren. Man vermuthe nicht allein in der unorganischen, sondern auch der organischen Natur eine grössere nothwendige Einheit, als so gerade in die Augen fällt. Denn selbst im Baue eines Thieres ist zu vermuthen, dass eine einzige Anlage eine fruchtbare Tauglichkeit zu vielen vortheilhaften Folgen haben werde, wozu wir anfänglich vielerlei besondere Anstalten nöthig finden möchten.

Daher auch die lebhafte Zustimmung zu Moscati's Schrift über den „Unterschied der Structur der Menschen und der Thiere", worin der geistreiche Anatom die Ab-

[1] „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes." 1763.

stammung des Menschen vom Thiere nachzuweisen bestrebt ist.

Kant sagt unter Anderem sehr richtig in seiner „Recension“ über genannte Schrift: „Unter allen vierfüssigen Thieren ist nicht ein einziges, welches nicht schwimmen könnte, wenn es durch Zufälle in's Wasser geräth. Der Mensch allein ersäuft, wo er das Schwimmen nicht besonders gelernt hat. Die Ursache ist: weil er die Gewohnheit abgelegt hat, auf Vieren zu gehen; denn diese Bewegung ist es, durch die er sich auf dem Wasser ohne alle Kunst erhalten würde, und wodurch alle vierfüssigen Geschöpfe schwimmen, die sonst das Wasser verabscheuen.[1] So paradox auch dieser Satz unseres italienischen Doctors scheinen mag, so erhält er doch in den Händen eines so scharfsinnigen philosophischen Zergliederers beinahe eine völlige Gewissheit. Man sieht daraus, die erste Vorsorge der Natur sei gewesen, dass der Mensch als ein Thier für sich und seine Art erhalten werde, und hierzu war diejenige Stellung, welche seinem inwendigen Bau, der Lage der Frucht und der Erhaltung in Gefahren am gemässesten ist, die vierfüssige; dass in ihm auch ein Keim von Vernunft gelegt sei, wodurch er, wenn sich solcher entwickelt, für die Gesellschaft bestimmt ist, und vermittels deren er für beständig die hiezu geschickteste Stellung, nämlich die zweifüssige annimmt, wodurch er auf einer Seite unendlich viel über die Thiere gewinnt, aber auch mit Ungemächlichkeiten vorlieb nehmen muss, die ihm daraus entspringen, dass er sein Haupt über seine alten Kameraden so stolz erhoben hat.“ — Wenn auch das „Wie“ der Menschwerdung hier nicht auf sehr wahrscheinliche Art zu

[1] Die aufrecht sitzenden Affen, welche von Zweig zu Zweig steigen, verhalten sich hierin gleich dem Menschen.

erklären versucht wurde, so findet doch der grossartige Gedanke der Emporentwickelung aus der Thierheit, aus natürlichen, d. h. in den Wesen selbst liegenden Ursachen, volle Annahme, wie allerdings von einem Kant nicht anders zu erwarten stand. Als förderndes Princip erkannte er mit Heraklit den Kampf um's Dasein, die „Zwietracht" an;[1] er weiss von secundären Anpassungen, welche der Culturperiode zufallen, wie vom Schreien der kleinen Kinder als einer unmöglich den Thierahnen zugehörigen Eigenthümlichkeit.[2] Abweichend von manchen einseitigen, weil materialistisch geschulten modernen Darwinisten, wusste Kant, dass der Kampf um's Dasein, der Hass es nicht allein ist, welcher empor hilft, vielmehr liegen „in der Vermengung des Bösen mit dem Guten die grossen Triebfedern, welche die schlafenden Kräfte der Menschheit in's Spiel setzen und sie nöthigen, alle ihre Talente zu entwickeln und sich der Vollkommenheit zu nähern."[3]

Das heisst mit anderen Worten: Hass und Liebe regieren die Welt.

Das höchste Lob verdiente Kant ferner um die Unabhängigkeit der Wissenschaft, welche er, entgegen den herrschenden Ansichten eines Jahrhunderts, unbedingt gewahrt wissen wollte. Das, was der geniale Philosoph hierüber schrieb, war damals allerdings nur unter der Regierung eines Königs, welchem als einem Philosophen auf dem Throne, der Name des Grossen und des Einzigen von der Weltgeschichte zuertheilt wurde, möglich!

Ordnung und Zweckmässigkeit in der Natur, sagt Kant,[4] muss wiederum aus Naturgründen und nach

[1] Pragmatische Anthropologie 1798 (1760er Jahre geschrieben).
[2] Ebenda. [3] Die Menschenraçen. 1775.
[4] Kritik der Urtheilskraft. 1790.

Naturgesetzen erklärt werden, und hier sind selbst die wildesten Hypothesen, wenn sie nur physische sind, erträglicher als eine hyperphysische, das ist die Berufung auf einen göttlichen Urheber, den man zu diesem Behuf voraussetzt. Denn, fährt er fort, wenn man für die Naturwissenschaften und ihren Kontext den Begriff von Gott hinein bringt, um sich die Zweckmässigkeit in der Natur erklärlich zu machen, und hernach diese Zweckmässigkeit wiederum braucht, um zu beweisen, dass ein Gott sei, so ist in keiner von beiden Wissenschaften innerer Bestand, und ein täuschendes Diallele bringt jede in Unsicherheit dadurch, dass sie ihre Grenzen in einander laufen lassen. Der Naturforscher hat vielmehr den Beruf: alle Produkte und Ereignisse der Natur, selbst die zweckmässigsten, soweit mechanisch zu erklären, als es immer in unserem Vermögen (dessen Schranken wir innerhalb dieser Untersuchungsart nicht angeben können) steht, dabei aber niemals aus den Augen zu verlieren, dass wir die, welche wir allein unter dem Begriffe vom Zwecke der Vernunft zur Untersuchung selbst auch nur aufstellen können, der wesentlichen Beschaffenheit unserer Vernunft gemäss jener mechanischen Ursachen ungeachtet, doch zuletzt der Causalität nach Zwecken unterordnen müssen.[1] — Das will doch mit anderen Worten besagen: Unsere Causalität ist doppelter Natur, soferne sie einmal alle Erscheinungen der Aussenwelt begreift (mechanische Causalität) und zum anderen sich den inneren Ursachen zuwendet, welche sie in die Objecte hineinlegt (Empfindungscausalität. L. Noiré).

[1] Ebenda.

Fünftes Capitel.

Arthur Schopenhauer,

(geb. 22. Februar 1788, gest. 21. September 1860.)

Klare Darlegung der Kantischen Philosophie. — Der Stoff als das A-posteriori der Erscheinungswelt. — Das Ding an sich ist, und zwar ist es Wille, wie die Betrachtung des eigenen Leibes uns enthüllt. — Willensaustheilung auf Grund des Analogieschlusses. — Der Wille wird nur angeschaut mit den dem Subject eigenen Formen Zeit und Raum. — Nichtigkeit von Geist und Materie. — Die Welt als Wille und Vorstellung. — Materie in der Vorstellung. — Wille und Intellect grundverschieden; jener das wahre Wesen aller Dinge, dieser eine secundäre, ausserhalb stehende Erscheinung. — Motive und Reize. — Der Wille ist metaphysisch; das Wollen des Organismus physisch. — Betrachtung über Wille und Vorstellung Schopenhauers. — Grenze der Schopenhauerschen Philosophie. — Der Monismus lässt den Sensualismus bezüglich der Anschauung gelten. — Zweckmässigkeit anthropomorphistisch. — Bedingte Zulassung empirischer Nachweise, dass die Materie die Sichtbarkeit des Willens ist. — Unfassbarkeit eines absolut erkenntnisslosen Willens; leise Zweifel daran von Seiten des Philosophen selbst. — Stufen des Bewusstseins. — Das Princip der Erhaltung und Einheit im All. — Schopenhauers Descendenzlehre. — Realität des Daseins. — Mangel der Schopenhauerschen Lehre.

Schopenhauer gebührt das Verdienst, nachdem er Kant begriffen, dem Dinge an sich zu Leibe gegangen zu sein. Es ist Wille, sagt Schopenhauer; dieser Wille ist das einzig Reale, das Grundwesen der Welt, das wahre Lebendige, Unsterbliche. Zu unserer Vorstellung gelangt nur das äusser-

lich Erscheinende der Dinge, ihre Willensäusserung. Das Wesen der Dinge, d. h. der Wille, ist toto genere verschieden von ihrer äusseren Erscheinung, die als Vorstellung in unseren Intellect einzieht.

Der Intellect ist von dem Willen wohl zu unterscheiden als sein secundärer Begleiter. Er gibt dem Willen Nachricht von den Aussendingen, und der Wille stempelt diese zu Motiven, welche bejaht oder verneint werden, d. h. er begehrt oder flieht sie. Der Intellect, in der Aussenwelt objectivirt als Gehirn, ist im Dienste des Willens, vertritt gleichsam dessen Ministerium des Aeusseren und fördert die Zwecke des Willens. Der Wille zum Leben schafft sich den Intellect, schafft sich höheres Bewusstsein von innen heraus; alle Organe, zugleich Wille, sind selbstgeschaffene Diener des Willens. Ueber die Kantische Philosophie sagt ihr gründlichster Kenner, Schopenhauer[1]: die Haupttendenz der Kantischen Philosophie ist, die gänzliche Diversität des Realen und Idealen darzuthun, nachdem schon Locke hierin Bahn gebrochen hatte. Obenhin kann man sagen: das Ideale ist die sich räumlich darstellende, anschauliche Gestalt, mit allen an ihr wahrnehmbaren Eigenschaften; das Reale hingegen ist das Ding an, in und für sich selbst, unabhängig von seinem Vorgestelltwerden im Kopf eines Andern, oder seinem eigenen!

Eine strenge Ableitung des Dinges an sich hat Kant nie gegeben, fährt er fort; vielmehr hat er dasselbe von seinen Vorgängern, namentlich Locke, überkommen und als etwas, an dessen Dasein nicht zu zweifeln sei, indem es sich eigentlich von selbst versteht, beibehalten; ja, er durfte

1) Parerga und Paralipomena. B. 1. Dieses Werk enthält eine vortreffliche Wiedergabe der gewaltigen Errungenschaften Kant's, ohne deren Verständniss gar keine eigentliche Wissenschaft mehr möglich ist.

dies gewissermaassen. Nach Kant's Entdeckungen nämlich enthält unsere empirische Erkenntniss ein Element, welches nachweisbar subjectiven Ursprunges ist, und ein anderes, von dem dieses nicht gilt: dieses letztere bleibt also objectiv, weil kein Grund ist, es für subjectiv zu halten.

Demgemäss leugnet Kant's transscendentaler Idealismus das objective Wesen der Dinge, oder die von unserer Auffassung unabhängige Realität derselben zwar soweit, als das Apriori in unserer Erkenntniss sich erstreckt, jedoch nicht weiter; weil eben der Grund zum Ableugnen nicht weiter reicht: was darüber hinausliegt, lässt er demnach bestehn, also alle solche Eigenschaften der Dinge, welche sich nicht a priori construiren lassen. Denn keineswegs ist das ganze Wesen der gegebenen Erscheinungen, d. h. der Körperwelt, von uns a priori bestimmbar, sondern blos die allgemeine Form ihrer Erscheinung ist es, und diese lässt sich zurückführen auf Raum, Zeit und Causalität, nebst der gesammten Gesetzlichkeit dieser drei Formen. Hingegen das durch alle jene a priori vorhandene Formen unbestimmt gelassene, also das hinsichtlich auf sie Zufällige, ist eben die Manifestation des Dinges an sich selbst.

Nun kann, sagt Schopenhauer weiter, der empirische Gehalt der Erscheinungen, d. h. jede nähere Bestimmung derselben, jede in ihnen auftretende physische Qualität, nicht anders als a posteriori erkannt werden: diese empirischen Eigenschaften (oder vielmehr die gemeinsame Quelle derselben) verbleiben sonach dem Dinge an sich selbst als Aeusserungen seines selbsteigenen Wesens, durch das Medium aller jener apriorischen Formen hindurch.

Dieses Aposteriori, welches, bei jeder Erscheinung, in das Apriori gleichsam eingehüllt, aber doch jedem Wesen seinen speziellen und individuellen Charakter ertheilt, ist

demnach der Stoff der Erscheinungswelt, im Gegensatze zu ihrer Form.

Da nun dieser Stoff keineswegs aus den von Kant so sorgfältig nachgesuchten und, durch das Merkmal der Apriorität, sicher nachgewiesenen, am Subject haftenden Formen der Erscheinung abzuleiten ist, vielmehr nach Abzug alles aus diesen Fliessenden noch übrig bleibt, also sich als ein zweites völlig distinctes Element der empirischen Erscheinung und als eine jenen Formen fremde Zuthat vorfindet; dabei aber auch andererseits keineswegs von der Willkür des erkennenden Subjects ausgeht, vielmehr dieser oft entgegensteht; so nahm Kant keinen Anstand, diesen Stoff der Erscheinung dem Dinge an sich selbst zu lassen, mithin als ganz von aussen kommend anzusehen; weil er irgendwoher kommen, oder, wie Kant sich ausdrückt, irgend einen Grund haben muss. Da wir nun aber solche allein a posteriori erkennbare Eigenschaften durchaus nicht isoliren und von den a priori gewissen getrennt und gereinigt auffassen können, sondern sie immer in diese gehüllt auftreten: so lehrt Kant, dass wir zwar das Dasein der Dinge an sich, aber nichts darüber hinaus erkennen, also nur wissen, dass sie sind, aber nicht, was sie sind; daher denn das Wesen der Dinge an sich bei ihm als eine unbekannte Grösse, ein X, stehen bleibt. Denn die Form der Erscheinung bekleidet und verbirgt überall das Wesen des Dinges an sich selbst. Höchstens lässt sich noch Dieses sagen: da jene apriorischen Formen allen Dingen, als Erscheinungen, ohne Unterschied zukommen, indem sie von unserem Intellect ausgehen, die Dinge dabei aber doch sehr bedeutende Unterschiede aufweisen, so ist Das, was diese Unterschiede, also die spezifische Verschiedenheit der Dinge, bestimmt, das Ding an sich selbst.

Weiter zeigt Schopenhauer[1], dass die anschauliche Vorstellung, welche es nur mit der Sinnesempfindung und den dem Intellect gehörigen subjectiven Formen von Zeit, Raum und Causalität zu thun hat, sowie die auf ihr beruhende empirische Erkenntniss der Wahrheit keine Data zu Schlüssen auf Dinge an sich liefern kann. Der Uebergang von der Wirkung zur Ursache, sagt er weiter, ist jedoch der einzige Weg, um geradezu vom Inneren und subjectiv Gegebenen zum Aeusseren und objectiv Vorhandenen zu gelangen. Nachdem aber Kant das Gesetz der Causalität der Erkenntnissform des Subjects vindicirt hatte, stand ihm dieser Weg nicht mehr offen: auch hat er selbst oft genug davor gewarnt, von der Kategorie der Causalität transsscendenten, d. h. über die Erfahrung und ihre Möglichkeit hinausgehenden Gebrauch zu machen.

In der That ist das Ding an sich auf diesem Wege nimmermehr zu erreichen und überhaupt nicht auf dem der rein objectiven Erkenntniss, als welche immer Vorstellung bleibt, als solche aber im Subject wurzelt und nie etwas von der Vorstellung wirklich Verschiedenes liefern kann. Sondern nur dadurch kann man zum Dinge an sich gelangen, dass man einmal den Standpunkt verlegt, nämlich statt wie bisher immer nur von Dem auszugehn, was vorstellt, einmal ausgeht von Dem, was vorgestellt wird.

Dies ist Jedem aber nur bei einem einzigen Dinge möglich, als welches ihm auch von innen zugänglich und dadurch ihm auf zweifache Weise gegeben ist: es ist sein eigener Leib, der, in der objectiven Welt, aber auch als Vorstellung im Raum dasteht, zugleich aber sich in dem eigenen Selbstbewusstsein als

[1] Parerga. B. I. S. 98, 99 und Satz vom Grunde. § 21.

Wille kund gibt. Dadurch aber liefert er den Schlüssel aus, zunächst zum Verständniss aller seiner durch äussere Ursachen (hier *Motive*) hervorgerufenen Actionen und Bewegungen, als welche, ohne diese innere und *unmittelbare* Einsicht in ihr Wesen, uns eben so *unverständlich* und *unerklärbar bleiben würden*, wie die nach Naturgesetzen und als Aeusserungen der Naturkräfte eintretenden Veränderungen der uns in *objectiver Anschauung allein gegebenen* übrigen *Körper*; und sodann zu dem des *bleibenden Substrates* aller dieser Actionen, in welchem die Kräfte zu denselben wurzeln, also dem Leibe selbst. Diese unmittelbare Erkenntniss, welche Jeder vom Wesen seiner eigenen, ihm *ausserdem* ebenfalls nur in der *objectiven* Anschauung, gleich allen anderen, gegebenen Erscheinung hat, muss nachher auf die übrigen, in letzterer Weise allein gegebenen Erscheinungen *analogisch übertragen* werden und wird alsdann der Schlüssel zur Erkenntniss des inneren Wesens der Dinge, d. h. der Dinge an sich selbst.

Zu dieser kann man nur gelangen auf einem von der rein *objectiven* Erkenntniss, welche blosse Vorstellung bleibt, ganz verschiedenen Wege, indem man nämlich das *Selbstbewusstsein* des immer nur als animalisches Individuum auftretenden Subjects der Erkenntniss zur Hülfe nimmt und es zum Ausleger des *Bewusstseins anderer Dinge*, d. i. des anschauenden Intellectes, macht.

Das *erkennende Subject* ist das, was Alles erkennt, aber selbst nicht erkannt wird; demnach erfassen wir es als den *festen Punkt, an welchem die Zeit mit allen Vorstellungen vorüberläuft*, indem ihr Lauf selbst allerdings nur im *Gegensatze zu einem Bleibenden* erkannt werden kann.

So muss sich uns die Welt darstellen 1) als eine Welt der Vorstellung, die Gesammtheit der Objecte, 2) als eine Welt des Willens, analogisch erschlossen aus der unmittelbaren Erkenntniss unseres eigenen Willens. Das wirklich Vorhandene ist alles Wille, angeschaut mit den dem Subject eigenen Formen von Zeit und Raum verwandelt es sich in Vorstellungen, in die objective oder Körperwelt.

Hierauf gestützt, durfte Schopenhauer sagen: In Wahrheit gibt es weder Geist noch Materie, wohl aber viel Unsinn und Hirngespinnste in der Welt. Das Streben der Schwere im Steine ist gerade so unerklärlich, wie das Denken im menschlichen Hirne, würde also, aus diesem Grunde, auch auf einen Geist im Steine schliessen lassen. Ich würde daher zu jenen Disputanten sagen: ihr glaubt eine todte, d. h. vollkommen passive und eigenschaftslose Materie zu erkennen, weil ihr alles Das wirklich zu verstehen wähnt, was ihr auf mechanische Wirkung zurückzuführen vermögt. Aber wie die physikalischen und chemischen Wirkungen euch eingeständlich unbegreiflich sind, so lange ihr sie nicht auf mechanische zurückzuführen wisst; gerade so sind diese mechanischen Wirkungen selbst, also die Aeusserungen, welche aus der Schwere, der Undurchdringlichkeit, der Cohäsion, der Härte, der Starrheit, der Elasticität, der Fluidität u. s. w. hervorgehen, ebenso geheimnissvoll, wie jene, ja wie das Denken im Menschenkopf.

Kann die Materie, ihr wisst nicht warum, zur Erde fallen: so kann sie auch, ihr wisst nicht warum, denken. Das wirklich rein und durch und durch bis auf das Letzte, Verständliche in der Mechanik geht nicht weiter, als das rein Mathematische in jeder Erklärung, ist also beschränkt auf Bestimmungen des Raumes und der Zeit. Nun sind

aber diese Beiden, sammt ihrer ganzen Gesetzlichkeit, uns a priori bewusst, sind daher blosse Formen unseres Erkennens und gehören ganz allein unseren Vorstellungen an. Ihre Bestimmungen sind also im Grunde subjectiv und betreffen nicht das Reinobjective, das von unserer Erkenntniss Unabhängige, das Ding an sich selbst. Sobald wir aber, selbst in der Mechanik, weiter gehen als das rein Mathematische, sobald wir zur Undurchdringlichkeit, zur Schwere, zur Starrheit oder Fluidität oder Gaseität kommen, stehen wir schon bei Aeusserungen, die uns eben so geheimnissvoll sind, wie das Denken und Wollen des Menschen, also beim direct Unergründlichen: denn ein solches ist jede Naturkraft.

Wo bleibt nun also jene Materie, die ihr so intim kennt und versteht, dass ihr Alles aus ihr erklären, Alles auf sie zurückführen wollt? — Rein begreiflich und ganz ergründlich ist immer nur das Mathematische; weil es das im Subject, in unserem eigenen Vorstellungsapparat Wurzelnde ist: sobald aber etwas eigentlich Objectives auftritt, etwas nicht a priori Bestimmbares, da ist es auch sofort in letzter Instanz unergründlich. Was überhaupt Sinne und Verstand wahrnehmen, ist eine ganz oberflächliche Erscheinung, die das wahre und innere Wesen der Dinge unberührt lässt. Das wollte Kant. Nehmt ihr nun im Menschenkopf, als Deum ex machina, einen Geist an, so müsst ihr, wie gesagt, auch jedem Steine einen Geist zugestehn. Kann hingegen eure todte und rein passive Materie als Schwere streben, oder als Elektricität anziehn, abstossen und Funken schlagen; so kann sie auch als Gehirnbrei denken. Kurz, jedem angeblichen Geist kann man Materie, aber auch jeder Materie Geist unterlegen; woraus sich ergibt, dass der Gegensatz falsch ist. Also nicht jene cartesianische Ein-

theilung aller Dinge in Geist und Materie ist die philosophisch richtige, sondern die in Wille und Vorstellung ist es: diese aber geht mit jener keinen Schritt parallel. Denn sie vergeistigt Alles, indem sie:

einerseits auch das dort ganz Reale und Objective, den Körper, die Materie, in die Vorstellung verlegt und

andererseits das Wesen an sich einer jeden Erscheinung auf Willen zurückführt.[1]

Den Willen will Schopenhauer strenge geschieden haben von der Erkenntniss; er ist nach ihm grundverschieden (?) und völlig unabhängig von jener, daher er auch ohne sie bestehn und sich äussern kann, welches in der gesammten Natur, von der thierischen abwärts, wirklich der Fall ist; ja, dass dieser Wille, als das alleinige Ding an sich, das allein wahrhaft Reale, allein Ursprüngliche und Metaphysische in einer Welt, wo alles Uebrige nur Erscheinung, d. h. blosse Vorstellung ist, jedem Dinge, was immer es auch sein mag, die Kraft verleiht, vermöge deren es dasein und wirken kann, dass demnach nicht allein die willkürlichen Actionen thierischer Wesen, sondern auch das organische Getriebe ihres belebten Leibes, sogar die Gestalt und Beschaffenheit desselben, ferner auch die Vegetation der Pflanzen, und endlich selbst im unorganischen Reiche die Krystallisation und überhaupt jede ursprüngliche Kraft, die sich in physischen und chemischen Erscheinungen manifestirt, ja die Schwere selbst, an sich und ausser der Erscheinung, welches blos heisst ausser unserem Kopf und seiner Vorstellung, geradezu identisch sind mit dem, was wir in uns selbst als Willen finden, von welchem

[1] Parerga und Paralipomena. B. 1. S. III.

Willen wir die „unmittelbarste und intimste“ Kenntniss haben, die überhaupt möglich ist. Schopenhauer sagt weiter, dass ferner die einzelnen Aeusserungen dieses Willens in Bewegung gesetzt werden bei erkennenden (d. h. thierischen) Wesen durch Motive, aber nicht minder im organischen Leben des Thieres und der Pflanze durch Reize, bei Unorganischen endlich durch „blosse Ursachen“ im engsten Sinne des Wortes; welche Verschiedenheit blos die Erscheinung betrifft; dass hingegen die Erkenntniss und ihr Substrat, der Intellect, ein vom Willen gänzlich verschiedenes, blos secundäres, nur die höheren Stufen der Objectivation des Willens begleitendes Phaenomen sei, ihm selbst unwesentlich, von seiner Erscheinung im thierischen Organismus abhängig, daher physisch, nicht metaphysisch, wie er selbst; dass folglich nie von Abwesenheit der Erkenntniss auf Abwesenheit des Willens geschlossen werden kann, vielmehr dieser sich auch in allen Erscheinungen der erkenntnisslosen, sowohl der vegetabilischen, als der unorganischen Natur nachweisen lässt; also nicht, wie man seither ohne Ausnahme annahm, Wille durch Erkenntniss bedingt sei, wiewohl Erkenntniss durch Wille.

Analogisch erschliessen, nicht empirisch nachweisen, hätte Schopenhauer sagen sollen, wie er auch vordem sich ausdrückte. Die Beobachtung aller Erscheinungen bestätigt die Annahme eines Willens, welcher das All ausmacht, — nachweisbar ist derselbe nur unmittelbar in dem wollenden Subject. Auf der Grenze menschlichen und zwar philosophischen Erkennens angelangt, stellt sich uns die Welt nunmehr wie folgt, dar.

Das Erfasste, welches mittels der Sinne, die von dem Willen in uns gleich der Sonde in der Hand des Arztes

gelenkt werden, aufgenommen wurde, ist Aussenwelt, Körper in der Vorstellung. Das Wesen in uns ist Wille. Dieser Wille ist unmittelbar erkannt und tritt als Aeusserung in die Vorstellung ein. Wie bei der Betrachtung des eigenen Ich's als eines Objectiven nur eine Vorstellung (Körper, Bewegung) erhalten wird, als deren reales Grundwesen der Wille unmittelbar sich aufdrängt, so schliesse ich, dass allen Vorstellungen, die sich bei Betrachtung dessen, was um mich ist, einstellen, Wille innewohne, dass sie in Wahrheit nichts sind als Wille, der sich, weil vorhanden, äussert. Die Vorstellung ist kein blosser Abdruck eines ausserhalb vorhandenen Willens, noch eine blosse Fiction des eigenen Willens, vielmehr diejenige Willenshemmung, welche durch die Aeusserung des eigenen inneren und des auf uns einwirkenden ausserhalb befindlichen Willens entsteht. Der Wille als All ist, wenn überhaupt ein Vergleich gestattet wäre, bildlich zu nehmen als unendliches Continuum, ewig, unzerstörbar und als All mit allen Attributen des Spinozistischen Deus sive natura ausgestattet: allmächtig, insoferne alle Macht in ihm ist, da er Alles ist, allwissend, da in ihm Alles gewusst wird, und ebenso allweise, auch allgütig, allböse u. s. f. Nur ist der ewige und unendliche Wille kein Organismus, nicht persönlich, und alle Attribute kommen ihm nur in der Gesammtheit seiner Aeusserungen oder Modi zu; er selbst hat keine Attribute, ist auch an sich undenkbar und ebenso unmöglich ohne seine Willensäusserungen, als diese es ohne seine gleichzeitige Postulirung sind. Er ist das einzig Reale, welches dem metaphysischen Bedürfniss, der metaphysischen Causalität entspricht. Seine Annahme ist Anthropomorphismus, so ferne sie von uns selbst abgenommen wird, wahrer Daseinsgrund, so ferne man sich auf den Weltenstandpunkt stellt, von dem

aus wir als winzige Theile im grossen Continuum, unserer Allmutter, erscheinen. Alles Objective ist Willensäusserung, aber auch alles Subjective, welches zugleich mit dem Objectiven da wurzelt, wo es Objectives, wo es Wille gibt, d. h. überall. Ohne Gegensatz, ohne Hemmung ist kein Wille denkbar, ohne Subject kein Object. Alles Object ist zur Hälfte im Subject, alles Subject existirt (als Bethätigung des Willens) nur gegenüber dem Object. Nur soweit Subject und Object reichen, d. i. soweit Willensäusserung sich erstreckt, ist Existenz; ausserhalb dieser gibt es kein Denken mehr. In uns ist Wille und Willensäusserung, Subject und Object. Eins und Dasselbe; der Unterschied existirt nur in der Anschauung, bezüglich der angewandten Form der Causalität.

Alle Willensäusserung ist individuell. Die Individuen sind die wahren Willensäusserungen; das steckt in der Lehre Spinoza's und Leibniz'.

Wie das Individuelle dem Willen entspringe, ist eine unseren Horizont übersteigende Frage; es ist mit dem Willen gegeben. Der Intellect haftet im Individuum. Sein Ursprung ist nicht, wie Schopenhauer will, nur in den „höheren Stufen der Objectivation des Willens“ zu suchen, sondern an dem ewigdunkeln Brennpunkte, wo der Wille als Individuum sich äussert. Allerdings gehören die Individuen der Erscheinungswelt an; wir selbst gehören ihr an. Was aber in die Erscheinung tritt, ist individuell, besteht im Gegensatze zur übrigen Erscheinungswelt — und zur metaphysischen Welt; was ihm zugehört, ist seine Aeusserung als Stoff, die Bewegung, und das individuelle Wollen, nenne man es „blosse Ursache“, „Reize“ oder „Intellect“. Der Intellect lässt sich nur auffassen als höchste Stufe einheitlichen individuellen Wollens, ist allerdings physisch,

nicht metaphysisch, wie auch der in uns wahrgenommene Wille nicht metaphysisch ist, obwohl Schopenhauer so will. Doch liegt hier, wie gesagt, der Berührungspunkt des Physischen, Fassbaren und des Metaphysischen, Unfassbaren. Das Eine verschwimmt uns in dem Anderen, und wenn sich auch die Ableitung des metaphysischen Willens bei Schopenhauer angreifen lässt; hier ist der einzige Punkt, von dem aus wir wagen dürfen zu schliessen: Alles, was für unsere Wahrnehmung und darüber hinaus als Bewegung oder Stoff im All flimmert, ist lauterer Wille.

Ist nun auch die Welt als Wille ewig, so sind doch die Willensäusserungen im Einzelnen, als Formen, als Intellect, zeitlich, nur die Welt der Individuen ist ewig. Unaufhaltsam im ewigen Strome tritt das zeitlich und räumlich Begrenzte aus dem Ewigdauernden und Unbegrenzten hervor als materia vestita, deren Schleier nie reisst, sodass der nackte Wille nie fassbar wird. Dass Schopenhauer überall doch diesen nackten metaphysischen Willen greifbar darstellen wollte und unter vielen anderen Beispielen in der Legeröhre des Ephialtes imperator darzuthun versuchte, als deren subjective Seite doch der physische Wille zum Eierablegen anzunehmen ist, wollen wir dem Ueberzeugten, der als Philosoph wohl allzugrosse Neigung zur Empirie zeigte, verzeihen; es benimmt ihm nichts von seiner über alle Epigonen dieses Jahrhunderts ragenden Grösse.

Das untrennbare Ineinanderfliessen des metaphysischen Willens und des physischen, dem Individuum angehörigen, welcher letztere ausserdem als Idee der Art aufgefasst werden muss und dann, als ein sterblicher, sich entwickelnder, immer noch physisch bleibt (da er doch stets einer Erscheinungsreihe angehört), tritt namentlich in folgender classischen Auseinandersetzung hervor:

„Wollen wir", sagt Schopenhauer, „das Wirken der Natur verstehn, so müssen wir dies nicht durch Vergleichung mit unseren Werken versuchen.

Das wahre Wesen jeder Thiergestalt ist ein ausser der Vorstellung, mithin auch ihren Formen Raum und Zeit, gelegener Willensact, der eben deshalb kein Nach- und Nebeneinander kennt, sondern die untheilbarste Einheit hat. Erfasst nun aber unsere cerebrale Anschauung jene Gestalt und zerlegt gar das anatomische Messer ihr Inneres; so tritt an das Licht der Erkenntniss, was ursprünglich und an sich dieser und ihren Gesetzen fremd ist, in ihr aber nun auch ihren Formen und Gesetzen gemäss sich darstellen muss. Die ursprüngliche Einheit und Untheilbarkeit jenes Willensactes, dieses wahrhaft metaphysischen Wesens, erscheint nun auseinandergezogen in ein Nebeneinander von Theilen und Nacheinander von Functionen, die aber dennoch sich darstellen als genau verbunden, durch die engste Beziehung aufeinander, zu wechselseitiger Hülfe und Unterstützung, als Mittel und Zweck gegenseitig. Der dies so apprehendirende Verstand geräth in Bewunderung über die tief durchdachte Anordnung der Theile und Combination der Functionen; weil er die Art, wie er die aus der Vielheit (welche seine Erkenntnissform erst herbeigeführt hat) sich wiederherstellende ursprüngliche Einheit gewahr wird, auch der Entstehung dieser Thierform unwillkürlich unterschiebt. Dies ist der Sinn der grossen Lehre Kants, dass die Zweckmässigkeit erst vom Verstande in die Natur gebracht wird, der demnach ein Wunder anstaunt, das er erst selbst geschaffen hat." — Ueberall gelangen wir schliesslich an die Stelle, wo das Individuelle, Zeitliche und Räumliche, das Sterbliche, Successive aus dem Continuirlichen, Zeit- und Raumlosen, Ewigseienden sich schöpft, an die

Stelle, wo unser causales, zeitlichräumliches Denken gleichfalls dem Ewigen entspringt, dem sein metaphysischer Sinn, das Zeit- und Raumlose anerkennend entspricht, und wo uns jeglicher Pfad im Dunkel verschwindet.

Unsere Bewunderung der unendlichen Vollkommenheit und Zweckmässigkeit in den Werken der Natur beruht nach Schopenhauer darauf, dass wir sie im Sinne unserer Werke betrachten. Bei diesen ist zuvörderst der Wille zum Werk und das Werk zweierlei; sodann liegen zwischen diesen beiden selbst noch zwei Andere: erstlich das dem Willen, an sich selbst genommen, fremde Medium der Vorstellung, durch welches er, ehe er sich verwirklicht, hindurchzugehen hat; und zweitens der dem hier wirkenden Willen fremde Stoff, dem eine ihm fremde Form aufgezwungen werden soll, welcher er widerstrebt, weil er schon einem anderen Willen, nämlich seiner Naturbeschaffenheit, seiner forma substantialis, der in ihm sich ausdrückenden (Platonischen) Idee, angehört: er muss also erst überwältigt werden, und wird im Innern stets noch widerstreben, so tief auch die künstliche Form eingedrungen sein mag. Ganz anders steht es mit den Werken der Natur, welche nicht, wie jene, eine mittelbare, sondern eine unmittelbare Manifestation des Willens sind. Hier wirkt der Wille in seiner Ursprünglichkeit, also erkenntnisslos: der Wille und das Werk sind durch keine sie vermittelnde Vorstellung geschieden; sie sind Eins. Und sogar der Stoff ist mit ihnen Eins: denn die Materie ist die blosse Sichtbarkeit des Willens. — Wohl kann Schopenhauer behaupten, in den Werken der Natur, d. h. doch in Individuen, wirke der Wille in seiner Ursprünglichkeit; kann er aber auch sagen, er wirke erkenntnisslos? Wieder sind wir am Brennpunkte, an der Grenze der metaphysischen

und physischen Welt angelangt, und wir müssen entgegnen: Wo die Natur, d. h. der Wille wirkt, wirkt er in Individuen. Individuen sind aber nie und nimmer ganz erkenntnisslos, denn sie erfahren Hemmungen ihres Willens, und wenn sie auch keinen centralen Intellect haben, welcher neben dem physischen Willen ihrer Organe einhergeht, so muss doch ihre Beschränkung in Zeit und Raum, eben ihre physische Natur, die sie allemal haben, zugleich Erkenntnissgrund sein. Dies sieht, wenn auch mit sich selbst im Kampf, Schopenhauer im Folgenden ein: „Aus meiner Lehre folgt", sagt er, „dass jedes Wesen sein eigenes Werk ist."

„Die Natur, die nimmer lügen kann und naiv ist, wie das Genie, sagt geradezu dasselbe aus, indem jedes Wesen an einem anderen, genau seines Gleichen, nur den Lebensfunken anzündet und dann vor unseren Augen sich selbst macht, den Stoff dazu von aussen, Form und Bewegung aus sich selbst nehmend; welches man Wachsthum und Entwickelung nennt. So steht auch empirisch jedes Wesen als sein eigenes Werk vor uns."

„Wir wollen, durch einen Rückblick auf die ganze Scala der Wesen, das interessante Verhältniss zwischen Wille und Intellect zu grösserer Deutlichkeit erheben und uns den allmählichen Uebergang vom unbedingt Subjectiven (?) zu den höchsten Graden der Objectivität des Intellects daran vergegenwärtigen. Unbedingt subjectiv nämlich ist die unorganische Natur, als bei welcher noch durchaus keine Spur von Bewusstsein der Aussenwelt vorhanden ist (Woher dies wissen?). Steine, Blöcke, Eisschollen, auch wenn sie aufeinanderfallen, oder gegeneinander stossen und reiben, haben kein Bewusstsein von einander und von einer Aussenwelt. Jedoch erfahren auch sie schon eine

Einwirkung von aussen, welcher gemäss ihre Lage und Bewegung sich ändert, und die man demnach als den ersten Schritt zum Bewusstsein betrachten kann" („Jedes Ding flieht seine Zerstörung" sagen Spinoza und Leibniz). Dieser Satz widerspricht so fundamental den vorigen, dass man daraus erkennen kann, wie es Schopenhauer darum zu thun war, einmal den metaphysischen Willen als ausserhalb aller Form oder Erscheinung, als ausserhalb des Zeitlichen und Räumlichen, i. e. Individuellen liegend, in seiner bewusstlosen, d. h. intellectlosen Reinheit zu erhalten, woraus denn später das berüchtigte „Unbewusste" fabricirt wurde; zum andernmal, wie er dem leitenden Gedanken der Entwickelung oder Descendenz gerecht werden wollte, wonach sich jede Erscheinung aus einer anderen, vorhergehenden, ableiten lassen muss; so auch der Intellect aus dunklerem, ursprünglicherem Bewusstsein, aus niederstem innerem Zustande einer Erscheinung, d. h. eines Begränzten, eines Individuums, als welches alles sich Aeussernde ist. — Immer noch mit sich uneins, fährt Schopenhauer fort: „Obgleich nun auch die Pflanzen noch kein Bewusstsein der Aussenwelt haben (centralisirtes Bewusstsein hätte er sagen dürfen), sondern das in ihnen vorhandene blosse Analogon eines Bewusstseins (Homologon wäre richtiger) als ein dumpfer Selbstgenuss (also doch Bewusstsein!) zu denken ist; so sehn wir sie doch alle das Licht suchen, viele von ihnen Blume oder Blätter täglich der Sonne zuwenden, sodann Rankenpflanzen zu einer sie nicht berührenden Stütze hinkriechen, und endlich einzelne Species sogar eine Art Irritabilität äussern: unstreitig also ist schon eine Verbindung und Verhältniss zwischen ihrer, selbst nicht unmittelbar sie berührenden Umgebung und ihren Bewegungen vorhanden, welches wir demnach als ein schwaches

Analogon der Perception ansprechen müssen" (Leibniz sah in diesem Puncte klarer als Schopenhauer und ging demgemäss weiter). Mit der Thierheit allererst tritt entschiedene Perception, d. i. Bewusstsein von anderen Dingen, als Gegensatz zum erst dadurch entstehenden deutlichen Selbstbewusstsein ein. „Hierin," sagt er sehr wahr, „eben besteht der Charakter der Thierheit im Gegensatze zur Pflanzennatur" (die niedersten Thiere abgerechnet). „In den untersten Thierklassen ist dieses Bewusstsein der Aussenwelt sehr beschränkt und dumpf: es wird deutlicher und ausgedehnter mit den zunehmenden Graden der Intelligenz, welche selbst wieder sich nach den Graden des Bedürfnisses des Thieres richten (hier hätte Schopenhauer sich sagen müssen, dass gerade die Bedürfnisse sich auch nach den Graden der Intelligenz richten, mithin eine Wechselwirkung in der Einheit stattfindet) und so geht es, die ganze lange Scala der Thierreihe hinauf bis zum Menschen, in welchem das Bewusstsein der Aussenwelt seinen Gipfel erreicht, demgemäss die Welt sich deutlicher und vollständiger als irgendwo darstellt. Aber selbst hier noch hat die Klarheit des Bewusstseins unzählige Grade, nämlich vom stumpfsten Dummkopf bis zum Genie. Selbst in den Normalköpfen hat die objective Perception der Aussendinge noch immer einen beträchtlichen subjectiven Anstrich: das Erkennen trägt durchweg noch den Charakter, dass es blos zum Behuf des Wollens da sei. Je eminenter der Kopf, desto mehr verliert sich dieses und desto reiner objectiv stellt die Aussenwelt sich dar, bis sie zuletzt im Genie die vollkommene Objectivität erreicht, vermöge welcher aus den einzelnen Dingen die Platonischen Ideen derselben hervortreten, weil das sie Auffassende sich

zum reinen Subject des Erkennens steigert.[1]" Die Schopenhauer'sche Descendenzlehre lässt überall Höheres aus Niederem sich entwickeln. Seine Betrachtungen schliessen sich hinsichtlich dieses Punktes enge an Lamarck an, doch lässt er die Umwandelung sprungweise sich vollziehen, der Cuvier'schen Katastrophenhypothese anbequemt. Wenn Schopenhauer anderswo mit älteren Philosophen versichert, die Natur thue nichts durch einen Sprung, so sind seine Kritiker wohl genöthigt anzunehmen, dass in seinen Augen Klüfte, wie sie zwischen Ente und Schnabelthier, Orang-Utan und Mensch existiren, keinen Sprung nöthig erscheinen lassen. Hier fehlt Schopenhauer weit mehr als der von ihm der Annahme occulter Qualitäten (Anpassung und Vererbung) geziehene Lamarck und es bringt uns seine fortwährende Zurückführung physischer Erscheinungen direct auf den metaphysischen Willen um keines Haares Breite in der historischen oder palähistorischen Kenntniss der Naturobjecte weiter. Das Stufenleben denkt er sich folgendermaassen. Im Anfange tritt nach seiner Entwickelungslehre der Wille zum Leben auf seinen untersten Stufen in die Erscheinung. Es walten die Kräfte der unorganischen Natur mit blindem Ungestüm und im allergrössten Stile, „indem die schon chemisch differenzirten Urstoffe in einen Conflict geriethen."

„Nachdem sich der feuerflüssige Planetenkern gebildet hatte, gelangten die neptunischen Einflüsse zur Herrschaft." Dann „manifestirte der Wille zum Leben sich, im stärksten Contraste dazu, auf der nächsthöheren Stufe, im stummen und stillen Leben einer blossen Pflanzenwelt." Hier fällt wohl jedem modernen Denker die Bequemlichkeit auf, mit

[1] Wille in der Natur. 2. Aufl. S. 70. 71.

welcher neue Reiche zu Tage gefördert werden; an die weit ernstere Aufgabe, physische Erscheinungen aus vorausgegangenen physischen abzuleiten, scheint Schopenhauer, wohl der unübersteiglichen Schwierigkeit wegen nicht gedacht zu haben. Die einmalige Entdeckung des wahren Realen aller Dinge hat doch, sobald Erscheinungen aus Erscheinungen hervortreten, ihre Tragweite verloren. Wenn ich sage: der Wille zum Leben macht hier Steine sich äussern, dort redende Menschen hervortreten, so sage ich doch nur, er ist Grund jeglicher Erscheinung. Die Descendenz, das Verhältniss der Erscheinungen zu einander berührt diese Entdeckung gar nicht; dieses wird nur von dem erklärt werden können, welcher sich an die Erscheinungswelt selbst hält. Das Hervortreten aus dem Willen ist schliesslich doch nur eine Art von Schöpfung, nicht von Entwickelung.

„Diese decarbonisirte nun auch allmählich die Luft" fährt Schopenhauer, plötzlich in den Bereich physischer Existenzbedingungen einfallend, fort, „wodurch diese allererst für das thierische Leben tauglich wurde Nun trat die dritte grosse Objectivationsstufe des Willens zum Leben ein, in der Thierwelt." Nach mehreren Katastrophen macht dann jene Thierwelt „der gegenwärtigen Bevölkerung Platz, in der die Objectivation die Stufe der Menschheit erreicht hat."

Das Princip der Erhaltung und der Einheit spricht dann Schopenhauer schön und gross aus: „Eine interessante Nebenbetrachtung hierbei ist es, sich zu vergegenwärtigen, wie jeder der die zahllosen Sonnen im Raum umkreisenden Planeten, wenn auch noch im chemischen Stadio, wo er der Schauplatz des schrecklichen Kampfes der rohesten Potenzen ist, oder in den stillen Zwischenpausen sich befindet, doch schon in seinem Innern die geheimnissvollen

Kräfte birgt, aus denen einst die Pflanzen- und Thierwelt, in der unerschöpflichen Mannigfaltigkeit ihrer Gestalten, hervorgehen werden, und zu denen jener Kampf nur das Vorspiel ist, indem er ihnen den Schauplatz vorbereitet und die Bedingungen ihres Auftretens ihnen zurecht legt. Ja, man kann kaum umhin, anzunehmen, das es das Selbe ist, was in jenen Feuer- und Wasserfluthen tobt und später jene Flora und Fauna beleben wird. Die Erreichung der letzten Stufe nun aber, der Menschheit, muss meines Erachtens die letzte sein, weil auf ihr bereits die Möglichkeit der Verneinung des Willens, also Umkehr von dem ganzen Treiben, eingetreten ist; wodurch alsdann diese divina commedia ihr Ende erreicht." [1]

Der Erscheinung sich darauf eingehender zuwendend, kommt Schopenhauer lange vor Fritz Müller und Ernst Häckel auf den Gedanken, welcher von Letzteren unabhängig geschöpft und zu einem „biogenetischen Grundgesetz" formulirt wurde, dass nämlich die individuelle Entwickelung uns ein Abbild der Stammesentwickelung biete. [2]

„Die Batrachier führen vor unseren Augen ein Fischleben, ehe sie ihre eigene, vollkommene Gestalt annehmen, und nach einer jetzt ziemlich allgemein anerkannten Bemerkung, durchgeht ebenso jeder Fötus successive die Formen der unter seiner Species stehenden Classen, bis er zur eigenen gelangt. Warum sollte nun nicht jede neue und höhere Art dadurch entstanden sein, dass diese Steigerung der Fötusform einmal noch über die Form der ihn tragenden Mutter um eine Stufe hinausgegangen ist? . .

[1] Parerga und Paralipomena. B. II. Seite 151—53.
[2] Ebenda. Seite 163.

Wir wollen es uns nicht verhehlen, dass wir danach die ersten Menschen hätten als in Asien vom Pongo und in Afrika vom Schimpanse geboren, wiewohl nicht als Affen, sondern sogleich als Menschen.“

Wie sehr hier dem Metaphysiker die Lamarck-Darwinsche Lehre und die Sprachphilosophie zu Hülfe kommen müssen, wird den Meisten sofort einleuchten; überdies werden es die späteren Capitel lehren.

Eine *allzuenge monophyletische Hypothese* verwirft der scharfsinnige Schopenhauer:[1] „*Einheit der Species* implicirt keineswegs *Einheit des Ursprungs* und *Abstammung von einem einzigen Paare*. Diese (letztere) ist überhaupt eine absurde Annahme. Wer wird glauben, dass alle Eichen von einer *einzigen* ersten Eiche, alle Mäuse von einem *ersten Mäusepaar*, alle Wölfe vom *ersten Wolfe* abstammen?“ Sondern die Natur „wiederholt unter gleichen Umständen denselben Process.“

In seiner weiteren Ausführung wird Schopenhauer allzu phantastisch, da er sagt: „Die Natur ist viel zu vorsichtig, als dass sie die Existenz einer Species, zumal der oberen Geschlechter, ganz precär sein liesse, indem sie dieselbe auf eine einzige Karte stellte und dadurch ihr schwer gelungenes Werk tausend Zufällen preisgäbe. Vielmehr weiss sie, was sie will, will es entschieden und demgemäss geht sie zu Werke. Die Gelegenheit aber ist nie eine ganz einzige und alleinige.“ Wie sehr tritt in diesem Satze wieder die Vermischung des Metaphysischen mit dem Physischen hervor! Wir dürfen nie ausser Acht lassen, dass es nicht die Natur im Allgemeinen sein kann, welche „entschieden“ will, sondern die Aeusserung derselben, welche aber aus lauter Individuen besteht. In diesem Punkte erscheint uns

[1] Parerga und Paralipomena. B. II, S. 166.

Leibniz bewusster als Schopenhauer. Was aber die Ansicht betrifft, es sei ungereimt, unsere Species von einem Paare herzuleiten, so müssen wir hierin Schopenhauer unbedingt beipflichten. Die Individuen einer Art sind nämlich stets von einer instinctiv sich äussernden Idee der Art beseelt, welche alles Fremdartige meidet, das Gleichartige liebt. Der weisse Rabe wird von den Genossen gehasst und ausgestossen; wie könnte er eine neue Rasse erzeugen? Wenn aber unter Umständen eine grosse Zahl Individuen einer Art abändert und Kreuzungen unter ihres Gleichen vollziehen kann, dann ist der Kern zu einer neuen Art gelegt. Das Weitere darüber wird der Leser aus neueren darwinistischen Schriften schöpfen können.

Am Schlusse des Capitels wollen wir den Grundgedanken der Schopenhauer'schen Philosophie nach seiner ethischen Seite hin, mit seinen eigenen Worten beleuchten, zugleich auch, um damit das Missverständniss eines Unbewussten und eines völligen Pessimismus, welches gewisse Zeitgenossen mit einer gewissen Art von Coquetterie mit dem Unglück vorzugsweise aus der grossartigen Lehre des Kantischen Schülers extrahirten, von uns fern zu halten.

Nachdem Schopenhauer von Kant gelernt, in welche Formen unser Intellect das, was ausser ihm ist, kleidet und nachdem er gefunden, dass in uns und ausser uns alles Wille ist, dass selbst die Vorstellung nur die Hemmungslinie eines äusseren und inneren Willensactes ist (denn das ist der Sinn seiner Philosophie), legt er sich nochmals die Frage vor nach Dem, was ist und nach Dem, was erreicht wird: über das Bewusstsein und seine Steigerung.

„Ein individuelles Bewusstsein lässt sich an einem unkörperlichen Wesen nicht denken, weil der Intellect sich objectiv als Gehirn vorstellt.“

„Wir können uns nun einmal einen nicht bewusstlosen Zustand nicht anders vorstellen, als dass er ein erkennender sei, mithin die Grundform alles Erkennens, das Zerfallen in Subject und Object, in ein Erkennendes und ein Erkanntes, an sich trage. Allein wir haben zu erwägen, dass diese ganze Form des Erkennens und Erkanntwerdens blos durch unsere animale, mithin sehr secundäre und abgeleitete Natur bedingt, also keineswegs der Urzustand aller Wesenheit und alles Daseins ist, welcher daher ganz anderartig und doch nicht bewusstlos sein mag. Ist doch sogar unser eigenes, gegenwärtiges Wesen, soweit wir es in sein Inneres zu verfolgen vermögen, blosser Wille, dieser aber, an sich selbst, schon ein Erkenntnissloses“ (Hier ist wieder die Grenze der Erkenntniss vorgerückt, wir vermögen den Gedanken nicht zu fassen, dass irgend eine Erkenntniss aus einem völlig und an sich erkenntnisslosen Zustande herrühren soll, nehmen vielmehr in jeglicher Willensäusserung, also in allem Individuellen, mit Leibniz die Perception, und sei es auch, wie in den Gasen, auf der dunkelsten und untersten Urstufe, in die wir uns mit unserem klaren Intellect gar nicht mehr hineinfinden können, als seiend, als Grundlage an; wie kann es ein Etwas geben, welches immer will, lauter Wille ist, und nicht schon einen Zweck im Wollen hat? Doch wie gesagt, hier stehen wir an der Grenze der Erkenntniss, und es liegt nicht in der Natur des Zeitlichen, das Ewige und das daraus geschöpfte Zeitliche ganz und völlig einsehen zu können). „Wenn wir nun, durch den Tod, den Intellect einbüssen; so werden wir dadurch nur in den erkenntnisslosen Urzustand versetzt“ (? vielmehr bleiben wir als Wille oder Stoff doch immer in Individuen, welche sämmtlich mehr oder weniger Grade der Erkenntniss besitzen), „der aber deshalb nicht

ein schlechthin bewusstloser sein wird.“ Schopenhauer kommt also immer wieder an unseren Endpunkt, dass Bewusstsein sich nur aus Bewusstsein ableiten lasse. Was aber ist die Natur des Bewusstseins? beruht es nicht auf dem Gegensatze? ist es ausser in Individuen denkbar? Alle Individuen aber sind Negationen des Alls, in ihnen setzt sich das allgemeine Wollen sich selbst entgegen, will und meidet sich selbst. Das ist die wahre Welt, unsere Welt, und je mehr wir die kühnangestrebten Versuche Schopenhauers bewundern, welche zum Zwecke hatten, das Metaphysische so zu erkennen, wie das Physische, Individuelle, desto mehr sehen wir auch ein, dass dies eine Unmöglichkeit ist, indem wir immer nur aus dem Physischen auf den allgemeinen Untergrund Analogieschlüsse machen, welche, wo das Individuelle aufhört, so gut wie keine Analogie, folglich keine Tragweite, mehr haben. Der Wille tritt daher überall als ein anderer auf, das Wesen des Individuums als ein specifischer ausmachend, indess er als allgemeiner Urgrund hinter dem Schleier des Bildes von Sais, hinter dem Schleier der Vorstellung verborgen bleibt, das scheint sich auch Schopenhauer im Folgenden zu sagen: „In der objectiven Welt, also in der anschaulichen Vorstellung, kann sich überhaupt nichts darstellen, was nicht im Wesen der Dinge an sich“ (der Plural deutet auf unsere Deutung des Willens als eines Gegensätzlichen im Individuum hin) „also in dem der Erscheinung zum Grunde liegenden Willen, ein genau dem entsprechend modificirtes Streben hätte. Denn die Welt als Vorstellung kann nichts aus eigenen Mitteln liefern, eben darum aber auch kann sie kein eitles, müssig ersonnenes Märchen auftischen“ (hiermit meint er die Ideen der Idealisten mit Recht). „Die endlose Mannigfaltigkeit der Formen und sogar der Färbungen der

Pflanzen und ihrer Blüthen muss doch überall der Ausdruck eines ebenso modifizirten subjectiven Wesens sein, d. h. der Wille als Ding an sich, der sich darin darstellt, muss durch sie genau abgebildet sein."

In der Natur gibt es nirgends feststehende und unveränderliche Formen und Normen, sondern überall Wechsel und Wandel, leise Uebergänge, ein ewiges Werden, ein Ineinanderfliessen und Zusammengehören aller Erscheinungen. Allem Werden ist der Trieb der Anpassung oder des Zweckentsprechenden, also recht eigentlich der Vervollkommnung zu Grunde gelegt. Dieser Trieb ist eben das wahre transscendentale Urwesen der Welt, der Wille zum Leben, wie ihn Schopenhauer nennt. Ueberall verrathen die Objecte in ihrer äusseren Form diesen inneren Gestaltungstrieb. Daher durfte von diesem Gesichtspunkte aus der grosse Denker sagen[1]: „Man betrachte die zahllosen Gestalten der Thiere. Wie ist doch jedes durchweg nur das Abbild seines Wollens, der sichtbare Ausdruck der Willensbestrebungen, die seinen Charakter ausmachen. Von dieser Verschiedenheit der Charaktere ist die der Gestalten nur das Bild. Die reissenden auf Kampf und Raub gerichteten Thiere stehen mit furchtbarem Gebiss und Klauen und starken Muskeln da: ihr Gesicht dringt in die Ferne, zumal wenn sie wie der Adler und Kondor aus schwindelnder Höhe ihre Beute zu erspähen haben. Die furchtsamen, welche ihr Heil nicht im Kampfe, sondern in der Flucht zu suchen den Willen haben, sind statt aller Waffen, mit leichten, schnellen Beinen und scharfem Gehör aufgetreten; welches beim furchtsamsten unter ihnen, dem Hasen, sogar die auffallende Verlängerung des äusseren Ohrs erfordert

[1] Wille in der Natur. S. 45—47.

hat. Dem Aeusseren entspricht das Innere. Die Fleischfresser haben kurze Gedärme, die Grasfresser lange zu einem längeren Assimilationsprocesse; grosser Muskelkraft und Irritabilität sind starke Respiration und rascher Blutumlauf, durch angemessene Organe repräsentirt, als nothwendige Bedingungen beigesellt; und ein Widerspruch ist nirgends möglich.

Jedes besondere Streben des Willens stellt sich in einer besonderen Modification der Gestalt dar. Daher bestimmte der Aufenthaltsort der Beute die Gestalt des Verfolgers: hat nun jene sich in schwer zugängliche Elemente, in ferne Schlupfwinkel, in Nacht und Dunkel zurückgezogen; so nimmt der Verfolger die dazu passende Gestalt an und da ist keine so grotesk, dass nicht der Wille zum Leben, um seinen Zweck zu erreichen, darin aufträte Ebenso deutlich zeigt sich bei den Verfolgten der Wille, ihren Feinden zu entgehen, in der defensiven Armatur. Igel und Stachelschweine strecken einen Wald von Speren in die Höhe. Geharnischt vom Kopfe bis zum Fusse, dem Zahn, dem Schnabel und der Klaue unzugänglich treten Armadille, Schuppenthiere, Schildkröten auf, und ebenso im Kleinen die ganze Classe der Crustaceen. Andere haben ihren Schutz nicht im physischen Widerstand, sondern in der Täuschung des Verfolgers (nicht anthropomorph zu verstehen! der Verf.) gesucht; so hat die Sepia sich mit dem Stoffe zu einer finsteren Wolke versehen, die sie im Augenblick der Gefahr um sich verbreitet; das Faulthier gleicht täuschend dem bemoosten Ast, der Laubfrosch dem Blatt und ebenso unzählige Insecten ihrem Aufenthalt u. s. w.“

Schopenhauer erklärt also richtig die Formen der Organismen aus deren Trieben, d. h. aus der Function der Organe. Nur durch den Zweckbegriff kann die Technik

der Natur verständlich gemacht werden, und Zweckmässigkeit kann nur in der Thätigkeit, beim Functioniren sein, nicht ausserhalb, wo sie allenfalls als Phantasma existirt. Aber was Lamarck so klar war, dass die Genesis der Organe nur denkbar ist durch allmähliche Entwickelung aus Uebung, aus „alternirenden Wirkungen," wie E. Kapp und L. Noiré sich ausdrücken, wollte Schopenhauer bei seinem allzugrossen Festhalten an dem transscendentalen Ding an sich, dem Allerweltswillen, nicht glauben.

Zwar erkennt er an, „dass jeder Theil des Thieres sowohl jedem andern als seiner Lebensweise auf das genaueste entspricht, z. B. die Klauen jedesmal geschickt sind, den Raub zu ergreifen, den die Zähne zu zerfleischen und zu zerbrechen taugen und den der Darmkanal zu verdauen vermag, und die Bewegungsglieder geschickt sind dahin zu tragen, wo jener Raub sich aufhält und kein Organ je unbenutzt bleibt. So z. B. hat der Ameisenbär nicht nur an den Vorderfüssen lange Klauen, um den Termitenbau aufzureissen, sondern auch zum Eindringen in denselben eine lange cylinderförmige Schnauze; mit kleinem Maul, und eine lange, fadenförmige, mit klebrigem Schleim bedeckte Zunge, die er tief in die Termitennester hineinsteckt und sie darauf mit jenen Insecten beklebt zurückzieht; hingegen hat er keine Zähne, weil er keine braucht. Wer sieht nicht", fragt er[1], „dass die Gestalt des Ameisenbären sich zu den Termiten verhält wie ein Willensact zu seinem Motiv? Dabei ist zwischen den mächtigen Armen, nebst starken, langen, krummen Krallen des Ameisenbären und dem gänzlichen Mangel an Gebiss ein so beispielloser Widerspruch, dass, wenn die Erde noch eine Umgestaltung (!) erlebt, dem

[1] Wille in der Natur. S. 40.

dann entstandenen Geschlecht vernünftiger Wesen der fossile Ameisenbär ein unauflösliches Räthsel sein wird, wenn es keine Termiten kennt.“ Aber von den „eigentlich wirkenden Ursachen, welche z. B. das Auge, das Ohr, das Gehirn zu Stande bringen,“ sagt er, „wissen wir gar nichts. Ja selbst bei der Erklärung der blossen Functionen ist die Endursache bei weitem wichtiger. . . . z. B. wenn wir die wirkende Ursache des Blutumlaufs wirklich kennten, wie wir sie eigentlich nicht kennen, sondern noch suchen, so würde dies uns wenig fördern, ohne die Endursache, dass nämlich das Blut in die Lunge gehen muss zur Oxydation, und wieder zurückfliessen, zur Ernährung: durch diese hingegen, auch ohne jene, ist uns ein grosses Licht aufgesteckt“ [1]. Sehr richtig fährt er weiterhin fort: „Ganz zufriedengestellt sind wir freilich erst dann, wann wir beide, die wirkende Ursache und die Endursache (von Aristoteles auch die „Nothwendigkeits-Ursache“ und die „Ursache um des Besseren willen“ genannt), zugleich und doch gesondert erkennen, als wo uns ihr Zusammentreffen, die wundersame Conspiration derselben überrascht, vermöge welcher das Beste als ein ganz Nothwendiges eintritt, und das Nothwendige wieder, als ob es bloss das Beste und nicht nothwendig wäre: denn da entsteht in uns die Ahnung, dass beide Ursachen, so verschieden auch ihr Ursprung sei, doch in der Wurzel, dem Wesen der Dinge an sich zusammenhängen. Eine solche zwiefache Erkenntniss ist jedoch selten erreichbar: in der organischen Natur, weil die wirkende Ursache uns selten bekannt ist; in der unorganischen, weil die Endursache problematisch bleibt.“

Durch den „Willen“ welchen Schopenhauer aus der

[1] Welt als Wille und Vorstellung. II. S. 379.

Welt der Individuen geschöpft und, fälschlich subjectivisch benannt, bald zum hyperphysischen Wesen erhoben hatte, durch dies sein eigenes Kind wird er irre geleitet. Dass der Wille nur in der Continuität der Individuen (Species etc.) thätig ist, vergisst er ganz. Der Wille, das Anpassungsbestreben der Individuen während ihrer, lange Zeiten hindurch verlaufenden Formenreihen verschafft ihnen ihre Organe: ihr physischer Wille ist die wirkende Ursache im Streit mit dem Aussenwillen, der Umgebung, welche sie sich zunutze zu machen bestrebt sind. Die endliche Zweckmässigkeit ist die Folge ihrer Zielstrebigkeit, ihres Wollens, welches sich natürlich nur nach den beeinflussenden Verhältnissen richten kann. Dass ein blanker Wille ohne Willensobject ein Nichts ist, wusste Schopenhauer und hat es oben (S. 124) gesagt; denn es wäre dies ein Wille, der nichts will. Wille zum Leben oder Selbsterhaltungstrieb, jederzeit mit einem gewissen Bewusstsein und Empfindung verknüpft, wäre nicht denkbar ohne einen Gegensatz, der seine Aeusserung möglich machte. Der Bau eines Ameisenbärs ist daher erklärlich, weil das Ahnenthier desselben, mit dem er in unmittelbarer Continuität zusammenhängt, den Willen zum Leben hat, ja ganz Wille zum Leben ist, um mit Schopenhauer zu reden. Zum Leben gehört aber, wo durch Stoffwechsel der Wille zum Leben geschwächt und also wach erhalten wird, Stoffaufnahme (der Stoff ist Wille zum Leben niederer Natur, der in den höheren eingereiht wird, wie der Rekrut in das Regiment; es wird ihm sein bischen Eigenwille genommen und er erhält dafür den mächtigeren Willen der Corporation). Das Bedürfniss der Stoffaufnahme, nennen wir es auch noch Wille, ist es aber, welches das Thier von je trieb, thätig in die Aussenwelt einzugreifen. War nun einst der Ameisenbär vielleicht ein Verzehrer auf

dem Boden lebender Kleinthiere, welche sich, um ihre Brut zu sichern, also wieder durch den Willen getrieben, allmählich mehr und mehr in's Innere der Baumstrünke und des Bodens eingruben oder mehr und mehr festere, also widerstandsfähigere Bauten errichteten und demgemäss sich modifizirten, so war jener Kerbthierfresser auch allmählich mehr und mehr durch die Entziehung der Nahrung angewiesen, immer mehr sich anzustrengen, um selbige zu erreichen. Die angestrengteren Organe erhielten, wie uns der Erfolg des Turnens täglich zeigt, erhöhten Säftezufluss und modifizirten sich also. Durch Naturauslese blieben nun ganz allmählich die ihren Lebensbedingungen besser angepassten Formen erhalten, während die minder gut entwickelten allmählich verschwanden, wie Darwin dies so überzeugend uns lehrte. So allein lässt sich durch alternirende Wirkung der Thätigkeit, die auf ein Ziel gerichtet ist, und der Modification, welche dadurch erhalten wurde und hinwiederum die auf den Zweck verwandten Organe zu diesem ihrem Zwecke tauglicher machte, eine auf den ersten Blick hin wunderbare Gestalt, wie beispielsweise die des Ameisenbären, erklären. In vorzüglicher Weise hat diesen alternirend sich steigernden Entwickelungsgang Hermann Müller bei den blumenbesuchenden Insecten und den auf sie angewiesenen Blumen nachgewiesen. Das ist es, was dem sonst so klaren Philosophen entging und was die Darwin'sche Schule mehr als gut war, ihm entfremdet hat. Denn gerade die Lehre von dem in der Thätigkeit, in den Gestalten sich objectivirenden Streben, ist die philosophische Grundlage der Descendenz- oder Transmutationslehre.

„Im Menschengeschlechte sind die Grade der Besonnenheit oder des deutlichen Bewusstseins eigener und fremder Existenz gar vielfach abgestuft, nach Maassgabe der natür-

lichen Geisteskräfte, der Ausbildung derselben und der Musse zum Nachdenken. Was nun die eigentliche und ursprüngliche Verschiedenheit der Geisteskräfte betrifft, so lässt eine Vergleichung derselben sich nicht wohl anstellen, so lange man nicht die Einzelnen betrachtet, sondern bei dem Allgemeinen bleibt; weil diese Verschiedenheit nicht von Weitem übersehbar und nicht so leicht auch äusserlich kenntlich ist, wie die Unterschiede der Bildung, Musse und Beschäftigung. Aber auch nur nach diesen gehend, muss man eingestehen, dass mancher Mensch einen wenigstens zehnfach höheren Grad des Daseins hat als der andere, zehn Mal so sehr da ist.“ [1]

In den Individuen erhebt sich der Wille zum Leben zu höherer Realität, weshalb wir in sie das weltbewegende Princip der Vervollkommnung legen, welches sich nur in den Individuen vollzieht, wie Leibniz zuerst gebührend zu würdigen wusste, folglich zuerst klar erkannte. Hiermit ist ein verwandtes Princip verknüpft, welches Schopenhauer nicht kannte; das ist das gestaltende und erhaltende, das glückseligmachende Princip der Liebe. Von diesem wusste Schopenhauer nichts; daher wird seine Lehre als eine unvollkommene nur bei philosophischen Denkern fruchtbare Verwendung, nicht aber vor der allgemeinen und ganzen Menschheit Geltung beanspruchen können.

[1] Parerga. II. S. 188.

Sechstes Kapitel.

Julius Robert Mayer,

(geb. 25. November 1814, gest. 20. März 1878.)

Das Princip der Erhaltung der Kraft aus der Vernunft geschöpft. — Kraft als Ursache der Bewegung. — Verwandlung der Kräfte in einander als Beweis der Einheit aller Kraft. — Fallkraft, Bewegung, Wärme, Magnetismus, Elektricität, chemische Kraft. — Bewegung hat Existenzberechtigung als ein Substantielles, Wärme und Elektricität sind nur Bewegungsformen. Es gibt keine immateriellen Materien. Die Schwere keine Kraft, sondern eine Eigenschaft. Das Denken nicht der Kraft inhärent. Schranken für den Naturforscher. — Philosophische Unkenntniss Mayers. — Gewaltige Geistesthat desselben. —

War Kant ein naturforschender Philosoph, so war Robert Mayer ein philosophischer Naturforscher und leistete als solcher der Erkenntniss die grössten Dienste.

Robert Mayer warf die durch Autoritäten canonisirten Hypothesen über den Haufen, indem er auf Grund der Denkgesetze den Begriff der Kraft fest bestimmte und alle Bewegungsformen auf letztere als eine Einheit zurückführte. Mit den Imponderabilien verbannte er die letzten Reste der Götter Griechenlands aus der Naturlehre. Gestützt auf das ewige unerschütterliche Wort:

„Ex nihilo nil fit. Nil fit ad nihilum“

sagt er: Eine Bewegung entsteht nicht von selbst; sie entsteht aus ihrer Ursache, aus der Kraft.

Ein Object, das, indem es aufgewendet wird, Bewegung hervorbringt, ist Kraft. Die Kraft, als Bewegungsursache, ist ein unzerstörliches Object. Keine Wirkung ohne Ursache; keine Ursache ohne entsprechende Wirkung!

Die Wirkung ist gleich der Ursache. Die Wirkung der Kraft ist wiederum Kraft. Die Erschaffung oder die Vernichtung einer Kraft liegt ausser dem Bereiche menschlichen Denkens und Wirkens.

Ob es in zukünftigen Zeiten je gelingen werde, die zahlreichen chemischen Grundstoffe in einander zu verwandeln, sie auf wenige Elemente oder gar auf einen einzigen Urstoff zurückzuführen, dies ist mehr als zweifelhaft. Nicht das Gleiche gilt von den Bewegungsursachen. A priori lässt sich beweisen und durch die Erfahrung überall bestätigen, dass die verschiedenen Kräfte ineinander sich verwandeln lassen. Es gibt in Wahrheit nur eine einzige Kraft.

In ewigem Wechsel kreist dieselbe in der todten wie in der lebenden Natur. Dort und hier kein Vorgang ohne Formveränderung der Kraft.

Bewegung ist Kraft. Wenn eine bewegte Masse auf eine ruhende trifft, so wird letztere in Bewegung gesetzt, während die erste an Bewegung verliert.

Eine Billard-Kugel kann durch einen Stoss viele andere Kugeln, grosse und kleine, fortbewegen, und dabei selbst noch in Bewegung bleiben.

Die Grösse der Kraft aber, oder die sogenannte „lebendige Kraft der Bewegung“ ist vor und nach dem Stosse constant geblieben.

Eine ruhende Masse, in irgend einer Entfernung von dem Erdboden sich selbst überlassen, setzt sich sofort in

Bewegung und langt mit einer berechenbaren Endgeschwindigkeit auf dem Boden an. Die Bewegung dieser Masse kann nicht ohne Aufwand von Kraft entstanden sein.

Welches ist nun diese Kraft?

Hält man sich statt an herkömmliche Voraussetzungen nur an die einfache reine Thatsache, so wird man leicht gewahr, dass die Erhebung des Gewichtes die Ursache ist von der Bewegung desselben.

Gewichtserhebung ist Bewegungsursache, ist Kraft.

Die Grösse der Fallkraft wird gemessen durch das Produkt aus dem Gewichte in seine Höhe (Descartes); die Grösse der Bewegung durch das Produkt aus der bewegten Masse in das Quadrat ihrer Geschwindigkeit (Leibniz). Beide Kräfte werden auch unter dem Collectivnamen des mechanischen Effectes aufgeführt. Wird eine Fallkraft in Bewegung oder eine Bewegung in Fallkraft verwandelt, so bleibt die gegebene Kraft oder der mechanische Effect eine constante Grösse (schon durch Leibniz bewiesen).

„Jahrtausende lang war das Menschengeschlecht zur Lösung einer immer wiederkehrenden Aufgabe: ruhende Massen mit den Hülfsmitteln der anorganischen Natur in Bewegung zu setzen, fast ausschliesslich auf die Verwendung gegebener mechanischer Effecte beschränkt. Einer neuen Zeit war es vorbehalten, den Kräften der alten Welt, der strömenden Luft und dem fallenden Wasser, noch eine andere Kraft hinzuzufügen. Diese dritte Kraft, deren Wirkungen unser Jahrhundert mit Bewunderung erblickt, ist die Wärme.“

Die Wärme ist eine Kraft; sie lässt sich in mechanischen Effect verwandeln. Eine vierte Erscheinungsform der physischen Kraft ist die Elektrizität.

Die Reibungs- und Vertheilungselektrizität wird unter dem Aufwande von mechanischem Effect erzeugt.

Bei allen physikalischen und chemischen Vorgängen bleibt die gegebene Kraft eine constante Grösse.

Die Hauptformen der Kraft sind folgende:

Die Fallkraft, die Bewegung, einfache und undulirende oder vibrirende, als mechanische Kräfte, mechanische Effecte. Die sogenannten Imponderabilien: Wärme, Magnetismus und Elektrizität (galvanischer Strom); letztere zugleich mit dem chemischen Getrenntsein und Verbundensein gewisser Materien als chemische Kraft.

„An die Aufstellung dieser fünf Hauptformen der physikalischen Kraft reiht sich die Aufgabe, die Metamorphosen dieser Formen durch fünfundzwanzig Experimente zu beweisen. Aus der Zahl der einfachsten und wichtigsten Thatsachen stellen wir hier folgende übersichtlich zusammen:

1. Die Verwandlung einer Fallkraft in eine zweite: durch den Hebel;

2. einer Fallkraft in Bewegung: durch den freien Fall und durch den Fall auf vorgeschriebenen Wegen.

3. Die Verwandlung einer Bewegung in eine zweite: vollständig durch den centralen Stoss gleich grosser elastischer Massen, unvollständig durch Stoss und Reibung:

4. einer Bewegung in Fallkraft: bei aufwärts gehender Richtung der Bewegung. Alternirend erfolgt eine Verwandlung beider Kräfte bei den Pendelschwingungen und den Centralbewegungen der Himmelskörper.

5. u. 6. Verwandlung von mechanischem Effect in Wärme: bei der Compression elastischer Flüssigkeiten, bei Stoss und Reibung; die Aufsaugung des Lichtes besteht in einer Verwandlung von vibrirender Bewegung in Wärme.

7. u. 8. Die Verwandlung der Wärme in mechanischen Effect erfolgt bei der Ausdehnung der Gasarten unter einem Druck, in der Dampfmaschine; in vibrirende Bewegung: beim Leuchten und Strahlen erhitzter Körper.

9. Verwandlung der gegebenen Wärme in eine andere: durch Leitung;

10. von Wärme in chemische Differenz: wenn Verbindungen durch Wärme zerlegt werden, die unter Wärmeentwickelung eingegangen wurden; z. B. bei Verbindungen von Schwefelsäurehydrat mit Wasser, von Kalkerde mit Wasser.

11. Die Verwandlung von chemischer Differenz in Wärme erfolgt bei der Verbrennung.

12. 13. u. 14. Die Verwandlung chemischer Differenz in den galvanischen Strom und wieder in eine andere chemische Differenz, sowie die des Stromes in chemische Differenz, bei den Actionen der Säule.

15. 16. u. 17. Die Verwandlung der Elektrizität in Wärme und mechanischen Effect: bei den Glühungserscheinungen des Leitungsdrahtes, dem elektrischen Funken, den elektrischen und elektromagnetischen Anziehungsbewegungen, den elektrischen Schlägen, insbesondere dem Blitzstrahl.

18. Eine theilweise Verwandlung eines Stromes in einen anderen gibt der inducirte Strom.

19. Die Wärme wird in Elektrizität verwandelt: bei den Erscheinungen der Thermoelektrizität und bei der Kälteerzeugung, in der galvanischen Kette nach Peltier.

20. u. 21. Bei der Erregung der Elektrizität durch Reibung und Zertheilung wird mechanischer Effect in Elektrizität verwandelt und endlich erfolgt

22. — 25. die Verwandlung von mechanischem Effect in chemische Differenz, und die der letzteren in den ersteren: mittelbar durch Umwandlung der gegebenen Kraft in Elektrizität und in Wärme."

Man braucht nur an eine Erfindung der neuesten Zeit zu denken, um die Umwandlung einer gegebenen Kraft sich vergegenwärtigen zu können, z. B. an das verbesserte Edison'sche Telephon, welches den Schall als materielle Bewegung auf einer vibrirenden Haut in Elektrizität und Magnetismus umsetzt, um schliesslich wieder als Schall den Apparat zu verlassen. Der geniale Forscher konnte mit vollem Rechte behaupten:

„Vorurtheile, sanctionirt durch Alter und Verbreitung, die ersten Sinneseindrücke mit ihrem zweideutigen und doch so bestechenden Zeugnisse, nicht die Naturerscheinungen treten in Widerspruch mit den aufgestellten Sätzen. Gegen jene appelliren wir an die Geschichte aller Wissenschaften. Während wir der Bewegung das Recht zu sein, die Substanzialität, alta voce vindiciren, müssen wir der Wärme und der Elektrizität eine Materialität unbedingt absprechen. Denn wäre es nicht gar zu ungereimt, das Wesen der Bewegung und des räumlichen Abstandes der Massen in einem Fluidum suchen, oder ein abwechselnd bald materiell — bald immateriell — Sein eines und desselben Objectes statuiren zu wollen? Sprechen wir sie aus, die grosse Wahrheit:

Es gibt keine immateriellen Materien!"

Die Schwere, sagt Mayer, ist keine Kraft, sondern eine Eigenschaft der Körper; schon Newton nannte sie vis mathematica, nicht physica; denn eine Kraft ist ein Concretum, nicht eine Abstraction.

„Wäre die Attraction eine constante Kraft, so müsste

sie in einer entsprechenden Zeit eine beliebig grosse Bewegung hervorbringen können; dies ist aber nicht der Fall. Die Endgeschwindigkeit eines auf einen bestimmten Weltkörper aus unendlicher Höhe herabfallenden Körpers kann eine gewisse Grösse nicht übersteigen, sie hat ein Maximum, dessen Werth von der Natur des anziehenden Himmelskörpers, nämlich von dem Volumen und der Masse desselben abhängt. Wo die Anziehung verschwindend klein oder null ist, da ist der Raum kein Wirkungsraum mehr und es folgt also aus der Abnahme, welche die Schwere in die Entfernung erleidet, dass der Fallraum auch in centrifugaler Richtung eine Grenze hat und dass mithin die Bewegungsursache oder die Kraft unter allen Umständen eine endliche, durch ihre Wirkung zu erschöpfende Grösse ist".[1]

Schade, dass dieser klare Kopf von den Errungenschaften der monistischen und speciell Kantischen Philosophie keine Kenntniss hatte,[2] er würde dann von Schwächen, wie der Annahme einer prästabilirten Harmonie, befreit worden sein. Wie weit Mayer indess vom blossen Materialismus entfernt war und wie nahe er an den Monismus streifte, zeigt folgender Satz:

„In der unbelebten Welt spricht man von Atomen, in der lebenden Welt finden wir Individuen. Der lebende Körper besteht aber, wie wir jetzt wissen, nicht blos aus materiellen Theilen, er besteht wesentlich auch aus Kraft. Aber weder die Materie noch die Kraft vermag zu denken, zu fühlen und zu wollen: der Mensch denkt.

[1] Das Hauptsächlichste steht in „Die Mechanik der Wärme 1845". Die Principien sprach J. R. Mayer bereits 1842 in Liebigs Annalen aus und erhärtete sie später durch Experimente.

[2] Vergl. Dühring's „Robert Mayer, der Galilei des neunzehnten Jahrhunderts" 1880. Seite 152.

Längere Zeit hindurch hat man allgemein angenommen, dass das Nervenmark, insbesondere also das Gehirn, freien Phosphor enthalte, und die Phantasie hat diesem „freien Phosphor“ bei den geistigen Verrichtungen eine grosse Rolle zugetheilt. Die neuesten, genauesten Untersuchungen auf dem Gebiete der organischen Chemie haben aber gelehrt, dass kein lebender Organismus, also auch das Gehirn nicht, jemals freien Phosphor enthält. Obgleich nun solche Illusionen vor den Ergebnissen einer exacten Wissenschaft schwinden müssen, so steht es andererseits nichtsdestoweniger fest, dass im lebenden Gehirn fortlaufend materielle Veränderungen, die man mit dem Namen der molecularen Thätigkeit bezeichnet, vor sich gehen, und dass die geistigen Verrichtungen des Individuums mit dieser materiellen Cerebralaction auf das Innigste verknüpft sind.“

Dass sie Dasselbe sind, hätte Robert Mayer sich sagen sollen; dass sie von aussen betrachtet Bewegung, „moleculare Thätigkeit“, aber empfunden Empfindung, Bewusstsein, Wille sind, dass nur der Standpunkt des Betrachters aus einem Einheitsdinge gewaltsam zwei Wesenheiten auseinanderzerrt, welche an sich und ausser der Anschauung nur Eins sind, nämlich Ding an sich, Wille. Wenn ich einer Veränderung meines Innern bewusst werde, welche ich einen Gedanken, oder eine Empfindung, oder ein Begehren, ein Widerstreben nenne, so würde der aussen stehende Beobachter, wenn er in's Hirn hinein sehen könnte, daselbst nur „moleculare Bewegung“ wahrnehmen. Wie nun Gedanke oder Empfindung und die objectiv entsprechende Bewegung an sich Eins und dasselbe sind, sind und bleiben sie für den Forscher als in der Anschauung getrennt. Jener gehört der Psychologie als der Wissenschaft der Empfindung der Veränderungen, diese

der mechanischen Naturbetrachtung als der Wissenschaft der Messung objectiver Veränderungen an: aus der Anschauung ist der Dualismus nicht zu verbannen. „Ein Beispiel wird dies am deutlichsten machen" fährt Robert Mayer fort. „Bekanntlich kann ohne einen gleichzeitigen chemischen Prozess keine telegraphische Mittheilung stattfinden. Das aber, was der Telegraph spricht, also der Inhalt der Depesche, lässt sich auf keine Weise als eine Function einer elektrochemischen Action betrachten. Dies gilt noch mehr vom Gehirn und vom Gedanken. Das Gehirn ist nur das Werkzeug, nicht der Geist selbst. Der Geist aber, der nicht mehr dem Bereiche des sinnlich Wahrnehmbaren angehört, ist kein Untersuchungsobject für den Physiker und Anatomen." Da ist der berechtigte Dualismus; unberechtigt ist es aber, das Hirn „Werkzeug" des Geistes zu nennen; es ist Objectivation, der Geist ist seine Innenseite. Mit wenigen Anführungen haben wir die ehemals vielbestrittene, schwer befeindete und vielleicht auch schon geraubte, weil viel beneidete ewige Errungenschaft des grossen Robert Mayer im Vorstehenden gebracht: die Erhaltung und Einheit der Kraft, d. h. die Erklärung des Objectiven, des Sinnlichwahrnehmbaren in seinen Grundzügen, die ganze Aussenseite der Natur mit unserem Denken in Einklang gebracht zu haben, das ist das philosophische Verdienst von Julius Robert Mayer.

Dritter Abschnitt.

Durchbruch der Entwickelungslehre auf allen Gebieten.

Schon die Alten hatten ihre Entwickelungslehre; nimmt doch Demokritos eine unendliche Zahl unendlich formverschiedener Atome an, welche in ewiger Fallbewegung durch den unendlichen Raum prallend sich vereinigen, indem die grösseren auf die kleineren fallen, wodurch eine Seitenbewegung, ein Wirbel hervorgerufen wird. Diese Wirbel sind der Anfang der Weltenbildung; Welten bilden sich und vergehen nebeneinander wie nacheinander. Auch alle Wesen auf der Erde werden aus Atomen gebildet. Empedokles war der Darwin des Alterthums. Nach ihm werden die Organismen durch das rein mechanische Spiel der Elemente und Grundkräfte. Die Natur brachte alle möglichen Combinationen hervor, bis das Zweckmässige zufällig zusammenkam, welches sich erhalten konnte, während das Unzweckmässige von selbst unterging. Die die Welt zusammensetzenden, mit ursprünglichen Kräften begabten Atome sind ewig.

Auf den Trümmern der alten Cultur pflanzte sich der Monotheismus an. Der sagenhafte Urheber der jüdischen

Religion, Moses, verbreitet seinen der Vernunft geradezu in's Gesicht schlagenden Machtspruch: Aus Nichts hat Gott die Welt gemacht, wodurch Gott allerdings als über alle Vorstellung allmächtig dargestellt, jeder Versuch einer natürlichen Entwickelungslehre dagegen rundweg abgeschnitten wird. Die Erde steht still, was auf ihr, ist von ihr hervorgebracht bis auf den Menschen. Dieser ist eigens geschaffen.

Die Ruhe der Erde galt Jahrtausende hindurch als unbestreitbar. Im Jahre 1543 erschien aber das Buch von den Bahnen der Himmelskörper von Nicolaus Kopernikus aus Thorn. Darin war klar erwiesen, und der Verfasser hatte ein ganzes Menschenalter hierauf verwandt, dass die Erde sich um sich selbst und um die Sonne bewegt. Es war, als sollte mit der Entdeckung dieser Bewegung wieder Bewegung in das All des menschlichen Denkens hineinkommen. Bald tauchte der Italiener Giordano Bruno auf, beseelt von dem Gedanken Epikurs von der Unendlichkeit der Welten, und lehrte, dass alle Fixsterne Sonnen seien, die sich in endloser Zahl durch's All verbreiteten und wieder, gleich unserer Sonne, ihre Trabanten hätten.

Jetzt trat eigentlich erst wieder das menschliche Denken in den Weltenraum, von nun ab an der Hand der Analogie. Bruno lehrte auch, dass der Materie die schöpferische Kraft innewohne; nicht durch äusserliches Wegnehmen oder Zusammenfügen, sondern durch innere Entwickelung entständen die Naturdinge. Was Bruno Materie nennt, ist unsere Substanz, Grund der Erscheinungen. Aus inneren Motiven wirkt die Substanz; die Welt ist eine Entwickelung. Das grosse Zauberwort war gesprochen und es entging nicht den fanatischen Theologen. Das Unklügste, was sie in fanatischer Wuth thun konnten, geschah; Giordano Bruno

wurde zum Flammentode verurtheilt. Als dies Urtheil dem grossen Manne verkündet wurde, sprach er: „Ihr fällt vielleicht mit grösserer Furcht das Urtheil, als ich es empfange.“ Am 17. Februar 1600 ward er auf dem Campofiore zu Rom verbrannt, aber sein Geist, der die Welt als Entwickelung zu begreifen gestrebt, lebte fort.

Newton stellte die Bewegungen der Himmelskörper unter eine Einheit, die Schwere, deren physikalische Ursachen unbekannt seien; sie sei keine Kraft, vielmehr ein Impulsus. Diese Idee wurde nicht nach der philosophischen Seite hin ausgenutzt, sondern nach der mathematischen, wie auch Newton wollte, der die Schwere auch eine vis mathematica nannte. Die grosse Beförderung der Physik durch diese neue Lehre ist bekannt.

Leibniz nimmt überall eigenes Wirken der Individuen, aus denen die Welt besteht, an. Alles ist (praestabilirte) Entwickelung.

Aber die Entwickelung entzieht sich nicht unserer Controle, sie ist ja immer, noch heute, da. Ohne zur Oeffentlichkeit durchzudringen, entdeckte der geistreiche Diderot ihre hervorragendste Seite, die Gegenwirkung. Der Organismus lebt unter äusseren Verhältnissen, welchen er sich anbequemen muss. Die Nöthigungen haben ihren Einfluss auf die Organisation, welche wiederum die Function der Organe mit sich bringt. Dieser Einfluss lässt die Organe hervorbringen, mindestens aber immer die vorhandenen umformen.

Den ersten gewaltigen Schritt zum Durchbruch der Entwickelungslehre machte Kant mit seiner Theorie der Bildung der Himmelskörper, deren einfache Consequenz unsere heutige Descendenztheorie ist. Die Weltkörper haben sich, nach Kant's auf Newton's Gravitations-

theorie fussender Kosmogonie, aus locker im Weltraume verstreuter Materie, welcher die Schwere innewohnte, die noch jetzt den Lauf der Gestirne unterhält, gebildet durch allmähliche Verdichtung. Fortsetzung der allmählichen Entwickelung ist das Auftreten der Pflanzen- und Thierwelt. Die Welt der Organismen ist durch Abänderung der einfachsten Formen entstanden; Abstammung des Complicirten aus dem Einfachen, des Vollkommeneren aus dem Unvollkommeneren; das ist der Hauptgedanke der Lamarck'schen Theorie, welche insbesondere auch von Geoffroy St. Hilaire aufrecht erhalten wurde. Lamarck sah ein (1804), dass die Unbeständigkeit der Art (species), die Bastardirung und Varietätenbildung den künstlichen Artbegriff, wie er mit dem Dogma der Erschaffung in mehreren Religionsmythen und von allen theologischen sogenannten Naturforschern angenommen und verfochten wurde, stürzen müsse. Seiner Betrachtung ergab sich, dass die Individuen als einzig natürlich seiende unendlich auseinandergehenden Rassen angehörten, welche nur so lange sich in gleicher Gestalt erhalten, als keine Ursache zur Veränderung auf sie einwirkt.[1]

„Alle organischen Körper sind wahre Hervorbringungen der Natur, nach und nach in einer langen Zeitfolge zu Stande gekommen; die Natur hat in ihrem Fortgange angefangen und fängt immer wieder an mit der Bildung der einfachsten organischen Körper, und sie bildet direct eben nur diese, nämlich jene niedrigsten Lebewesen, welche man mit dem Namen der freiwilligen oder Urzeugungen bezeichnet hat.

Die Ab- und Umänderungen treten ein unter der Wirkung äusserer Einflüsse; sie werden im Verlaufe der

[1] Philosophie zoologique. I. 22. 55 ff. (1809).

Zeiten zu wesentlichen Verschiedenheiten, so dass nach vielen auf einander folgenden Generationen die Individuen, welche ursprünglich einer anderen Species angehörten, sich schliesslich in eine neue umgewandelt haben. Unsere eigene beschränkte Lebenszeit hat uns an ein so kurzes Zeitmaass gewöhnt, dass daraus die vulgäre falsche Annahme der Stetigkeit und Unveränderlichkeit hervorgegangen ist.

Die Umwandlung vollzieht sich in der Nöthigung der Individuen, den veränderten Lebensverhältnissen sich zu accommodiren.“ „Neue Umstände rufen neue Bedürfnisse und neue Thätigkeiten wach (wie bei Diderot), diese aber neue Gewohnheiten und Neigungen.“ Wie Schopenhauer richtig erkannte, hätte Lamarck die Neigungen vor die Thätigkeiten setzen müssen, sodass veränderte Lebensbedingungen das Bedürfniss umgestalten, der Wille (Neigung) neue Thätigkeit und fortdauernd neue Gewohnheiten erzeugt. Der sich alternirend umgestaltende Wille wird wieder Bedürfnisse hervorrufen u. s. f. Ein grosses Gewicht legt Lamarck auf den Gebrauch oder Nichtgebrauch der Organe. „In jedem Thiere,“ sagt er, „welches noch in der Entwickelung begriffen ist, kräftigt der häufigere und nachhaltigere Gebrauch eines Organes nach und nach dasselbe, entwickelt, vergrössert es und gibt ihm eine im Verhältniss zur Dauer dieses Gebrauches stehende Kraft, während der nachhaltige Nichtgebrauch eines Organes dasselbe unmerklich schwächt, verschlechtert, in zunehmendem Maasse seine Leistungsfähigkeit vermindert und es schliesslich verkommen lässt.“ Instincte sind nach ihm erworbene, vererbte Gewohnheiten.[1] Diese Descendenztheorie führte Lamarck wirklich durch und entwickelt das

[1] Ebenda. I. 325.

gesammte Wirbelthierreich einschliesslich des Menschen stufenweise aus den Würmern. Das Material war indess zur Bestätigung noch nicht hinlänglich genug, das Zeitbewusstsein noch nicht gereift, um eine so grosse Idee aufnehmen zu können; sie kümmerte unter der Autorität Cuvier's und seiner Katastrophentheorie, unter dem Nachlasse Buffon's mit seiner Typentheorie, einem ächt „heuristischen“ Principe, dahin, um 50 Jahre später als Hauptpfeiler einer neuen Weltanschauung sich leuchtend aus dem Staube zu erheben. Die Zeit des Durchbruches war mit Lyell herangenaht.

Der grosse Engländer zeigte,[1] dass die jetzt auf der Erde noch fortwirkenden Kräfte lediglich dieselben seien, wie die, welche in den entlegensten Zeiten geologische Veränderungen herbeigeführt haben. Die Erde bildet ihre Oberflächengestalt nicht durch übergewaltige Katastrophen und Neuschöpfungen, sondern successive, durch allmähliches Heben und Senken.

„Die Bewegung der unorganischen Welt liegt vor und ist greifbar, und kann dem Minutenzeiger einer Uhr verglichen werden, dessen Vorrücken man sieht und hört, während die Fluctuationen der lebenden Schöpfung kaum sichtbar sind und der Bewegung des Stundenzeigers gleichen. Nur wenn man ihn aufmerksam einige Zeit beobachtet und das Verhältniss seiner Stellung nach Verlauf einiger Zeit vergleicht, vermögen wir uns von der Wirklichkeit seiner Bewegung zu überzeugen.[2]“

„So war,“ sagt Oscar Schmidt, „die Bühne für die sich wiederholenden Acte der Neuschöpfungen der Organismen

[1] Principles of Geology. 1. Auflage 1830.

[2] Dieser Gedanke indess von Lamarck entlehnt: Phil. zoolog. I, 80.

nach und nach zusammengefallen und die Annahme solcher wunderbarer Neuschöpfungen wurde ein Anachronismus, dem durch Darwin's Auftreten ein wohlverdientes Ende bereitet werden musste. Die Descendenzlehre mit dem Darwinismus ist eine geschichtliche Nothwendigkeit."

„In Südamerika," schrieb Darwin an Häckel,[1] „traten mir besonders drei Classen von Erscheinungen sehr lebhaft vor die Seele; erstens die Art und Weise, in welcher nahe verwandte Species einander vertreten und ersetzen, wenn man von Norden nach Süden geht; zweitens die nahe Verwandtschaft derjenigen Species, welche die Südamerika nahe gelegenen Inseln bewohnen und derjenigen Species, welche diesem Festlande eigenthümlich sind; dies setzte mich in tiefes Erstaunen, besonders die Verschiedenheit derjenigen Species, welche die nahe gelegenen Inseln des Galapagos-Archipels bewohnen; drittens die nahe Beziehung der lebenden zahnlosen Säuge- und Nagethiere zu den ausgestorbenen Arten. Ich werde niemals mein Erstaunen vergessen, als ich ein riesengrosses Panzerstück ausgrub, ähnlich demjenigen eines lebenden Gürtelthieres. Als ich über diese Thatsachen nachdachte und einige ähnliche Erscheinungen damit verglich, schien es mir wahrscheinlich, dass nahe verwandte Species von einer gemeinsamen Stammform abstammen könnten. Aber einige Jahre lang konnte ich nicht begreifen, wie eine jede Form so ausgezeichnet ihren besonderen Lebensverhältnissen angepasst werden konnte. Ich begann darauf systematisch die Hausthiere und die Gartenpflanzen zu studiren und sah nach einiger Zeit deutlich ein, dass die wichtigste umbildende Kraft

[1] Abgedruckt in dessen „natürl. Schöpfungsgeschichte."

in des Menschen Zuchtwahlvermögen liege, in seiner Benutzung auserlesener Individuen zur Nachzucht. Dadurch, dass ich vielfach die Lebensweise und Sitten der Thiere studirt hatte, war ich darauf vorbereitet, den Kampf um's Dasein richtig zu würdigen; und meine geologischen Arbeiten gaben mir Vorstellung von der ungeheuren Länge der verflossenen Zeiträume. Als ich dann durch einen glücklichen Zufall das Buch von Malthus: „Ueber die Bevölkerung" las, tauchte der Gedanke der natürlichen Züchtung in mir auf. Unter allen den untergeordneten Punkten war der letzte, den ich schätzen lernte, die Bedeutung und Ursache des Divergenzprincips." Im Jahre 1859 trat das Werk in die Welt: „Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl, oder die Erhaltung der begünstigsten Rassen im Kampfe um's Dasein," dessen Inhalt wesentlich Folgendes sagt:

Die Selectionstheorie stützt sich auf die Idee der Descendenz; sie verlangt folgende Thatsachen: 1. dass ein Kampf um's Dasein stattfinde, ein bellum omnium contra omnes, ein Ringen um die Erhaltung des Individuums und der Gattung; 2. dass Variabilität (Abänderungsvermögen) stattfinde und dass 3. die neu erworbenen Eigenschaften sich vererben können; drei Punkte, welche von keinem Naturbeobachter angefochten werden können.

Im Kampfe um's Dasein siegen nun die bestangepassten Abänderungen, während die den Verhältnissen schlecht entsprechenden unterliegen. Die Anpassung geht vor sich, indem der Organismus sich unter den verschiedenen äusseren Einflüssen biegsam zeigt, sie überwindet, zu Nutze macht. Wenngleich von Innen heraus das Streben nach Anpassung,

gleichbedeutend mit dem Selbsterhaltungstrieb, ein zweckmässiges zu nennen ist, so ist dasselbe doch nicht allein hinreichend, den oft überaus zweckmässigen Bau der Reihen lebender Wesen zu erklären. Dadurch aber, dass, wie Darwin zeigt, eine in der Natur sich vollziehende Elimination des Unzweckmässigen statthat, wird das scheinbar unlösbare Problem der Zweckmässigkeit, welches bei Schopenhauer noch im mystischen Gewande steckte, enthüllt. Wir wollen nun kurz noch bei folgenden Ausdrücken verweilen: Unter natürlicher Züchtung hat man zu verstehen die natürliche Entwickelung aller Organismen nach den im Bereiche des Lebendigen herrschenden Principien des Selbsterhaltungstriebes, der Anpassung und Vererbung. Die natürliche Auswahl ist das Erhaltenbleiben der siegreich aus dem Concurrenzringen um's Leben hervorgehenden und das Unterliegen oder Unterordnen der unvortheilhafter ausgestatteten Individuen, welche alle ungleich in's Dasein treten (Individuation, Variation). Unterabtheilungen der natürlichen Auswahl sind: die geschlechtliche Zuchtwahl, wonach die Geschlechter der Thiere sich bei der Paarung mit Rücksicht auf äussere Ausstattung wählen sollen, sowie künstliche Zuchtwahl, durch den Menschen besorgt (könnte leicht der natürlichen entgegengesetzt werden, aber mit Unrecht. Der Mensch ist es ja nicht, welcher die Hausthiere formt, Züchtungsresultate macht, sondern er erhält solche schliesslich nur durch die Wachsthumsprincipien, welche er begünstigt), und Wechselzüchtung, welche z. B. zwischen Kolibris und Blumen, Insecten und Blumen u. s. w. stattfindet.

In wesentlichen Punkten wurde späterhin die Darwin'sche Descendenzlehre, welche gleichzeitig von

dem genialen Erforscher des malayischen Archipels, Alfred Russel Wallace, entdeckt wurde, durch die deutschen Anhänger vervollständigt. Namentlich war es der Jenaer Professor Ernst Häckel, welcher, nicht lange eine ameisenartige Zusammenschleppung von hunderttausend Bestätigungen wie sie gemeiniglich die vorsichtige Gelehrtenwelt liebt, abwartend, durch seine kühnen Zusatztheorieen Licht verbreitete und den Entwickelungsgang der neuen Lehre förderte. Dahin gehört vor Allem das biogenetische Grundgesetz, die Gasträatheorie und die Anwendung der Schleiden-Schwann'schen Zellentheorie vom Jahre 1839. „Bei den meisten Protisten," sagt Häckel,[1] ist der Körper zeitlebens nur eine einzige Zelle. Aber auch bei jenen Protisten, welche in entwickeltem Zustande vielzellig sind, finden wir niemals wahre Gewebe und Organe, niemals jene eigenthümliche Arbeitstheilung und Anordnung der Zellen, welche den wahren Thierkörper und den wahren Pflanzenkörper auszeichnet. Denn hier beherrscht immer die Gesammtform des Körpers die ganze Anordnung und Bildung der Zellen, ihre Verbindung zu den Geweben und Organen, aus denen er zusammengesetzt ist. Bei den vielzelligen Protisten hingegen bewahren die gesellig verbundenen Zellen stets mehr oder weniger ihre Selbständigkeit; sie bilden immer nur sehr lockere Gesellschaften, sociale Verbände ohne Arbeitstheilung, die nicht als centralisirte Staaten anerkannt werden können . . . Die meisten Protisten bleiben zeitlebens einfache, isolirte Zellen, sie leben als Zellen-Einsiedler."

Das Thierreich beginnt mit der Gastrulaform. „Bei allen ächten Thieren entwickelt sich der Leib aus zwei

[1] Das Protistenreich. Kosmos. II. 1. Hälfte.

ursprünglichen Zellenschichten, die unter dem Namen Keimblätter bekannt sind." „Diese Gastrula ist das wahre Thier in einfachster Form" (ein Schlauch als Urmagen mit Urmund als inneres, vegetatives, eine Hülle als animalisches, später differenzirte Bewegungs- und Empfindungsorgane bildendes äusseres Keimblatt). Das Pflanzenreich beginnt mit dem „Thallus" oder „Zellenlager." Bei den niederen Pflanzen bleibt der Thallus als solcher zeitlebens bestehen, bei den höheren sondert oder differenzirt er sich in Stengel und Blätter. Auch vermehren sich alle ächten Pflanzen auf geschlechtlichem Wege, während dies bei den Protisten nicht der Fall ist."

Alle Organismen werden von Häckel als stufenweise emporentwickelte Abkömmlinge der Moneren oder Protisten angenommen, welche sich wahrscheinlich aus einer schlammartigen Protoplasmamasse, dem wahren Urschleim (Bathybius) differenzirt haben. Die ältesten Thiere hält Häckel für älteste Protisten mit thierischem Stoffwechsel, wahre Parasiten, „welche es bequemer fanden, sich das von anderen Protisten gebildete Protoplasma anzueignen, als solches selbst zu bilden" und meint, dass Thierreich und Pflanzenreich sich nur in ihren oberen Formen schroff gegenüberstehen, „in ihren niederen Formen dagegen durch das Protistenreich untrennbar zusammenhängen." Soweit wir nur mit Häckel unsere Betrachtung auf das Aeussere ausdehnen, scheint uns seine Auffassung ganz annehmbar, vergegenwärtigen wir uns aber die „gegensätzliche Sonderung von thierischen und pflanzlichen Lebensprocessen," welche durch die Neigung einiger Protisten, „das Bequemer finden," auf anderen Protisten zu schmarotzen, aufgehoben werden soll, so gelangen wir allerdings zu anderer Ansicht. Ob das Thierreich, welches die vom Pflanzenreich gebundene,

in Spannkraft abgelagerte kosmische Bewegung sich aneignet und in Triebkräfte verwandelt, nun auf das Protistenreich oder auf das Pflanzenreich, vielleicht schmarotzend bei letzterem, wie Pilze bei Algen gefolgt ist, lassen wir dahin gestellt, nehmen jedoch das letztere an als das wahrscheinlichere. Jedenfalls ist das Entstehen beider Reiche für uns noch ein völlig verhüllter Vorgang, eine „Urzeugung".

Woher stammt der diametrale Gegensatz von Pflanzenstellung und Thierstellung in der Natur? Pflanzenreich und Thierreich verlangen ebensowohl einen eigenen Entwickelungsvorgang, wie das Entstehen der anorganischen Elemente aus dem Aether, aber einen weit complicirteren. Welche Rolle dabei die einzelnen Bewegungsformen übernommen haben, wann wird uns dies die Zukunft enthüllen? Doch ist es Häckels hohes Verdienst, zuerst die Darwinsche Theorie bis an die Grenzen der organischen Reiche consequent durchgeführt und vervollständigt, und noch mehr: sie entgegen den Anschauungen seines Zeitalters muthvoll verkündigt und im Zeitbewusstsein zum Siege geführt zu haben. Ihm war schon frühe die eminente Bedeutung der von anderen Gelehrten nur ängstlich in dumpfer Klause angewandten „Hypothese," (der gegenüber man auch andere Meinungen haben könne), der lichtspendenden Descendenzlehre klar geworden, denn er war es, der schrieb: „Nur wenn sich die Philosophie rückhaltlos auf den Boden der neuen, durch die Entwickelungstheorie reformirten Anthropologie stellt, und die Anwendung der Descendenztheorie auf den Menschen unbedingt zugesteht, wird sie im

Stande sein, ihre wohlbegründeten Ansprüche auf die Führung der Wissenschaften geltend zu machen; nur wenn sie die wichtigsten Resultate der Naturforschung in sich aufnimmt und verwerthet, wird sie diese Führung dauernd behaupten, damit aber zugleich als monistische Naturphilosophie die noch bestehenden Gegensätze (Häckel selbst hat sich nur selten über den Sensualismus und Materialismus erhoben) zwischen den verschiedenen Wissenschaften versöhnen."[1]

Die Entwickelungslehre als Führerin aller vergleichenden Forschungen beherrscht nunmehr die Sprachwissenschaft, die Nationalökonomie, die Rechtsgeschichte, die Weltgeschichte, kurz alle Wissenschaften; denn alle Wissenschaften haben es entweder mit äusseren Formen, inneren Eigenschaften oder Verhältnissen zu thun, und nur die Entwickelungsgeschichte dieser letzteren verbreitet Klarheit auf die bestehenden Zustände, ja wirft ein Streiflicht auf die Zukunft. Die Epoche der Entwickelungsgeschichte, der Abstreifung jeglichen Orthodoxismus, ist angebrochen; wo wir auch hinblicken, bestätigen Detailuntersuchungen, ja das Experiment, die kühnsten Ideen tiefer Denker der Vorzeit, in deren Kopfe jene weltbewegende Lehre bereits aufgegangen war. Ja man beschäftigt sich heutzutage selbst mit dem vierten Aggregatzustand, dem Grenzzustand aller Substanz, betrachtet vom Aussenstandpunkte als blosse Bewegung. Pictet und Cailletet haben 1877 und 1878 durch das Experiment bereits bewiesen, dass es keine Erscheinungsform der Substanz gäbe, welche nicht einen dichteren Aggregatzustand annehmen könne, selbst die drei wahrhaften, seither unbezwingbaren Gase Sauerstoff,

[1] Natürl. Schöpfungsgeschichte. Erste Auflage 1868.

Stickstoff und Wasserstoff wurden in einen flüssigen und festen Aggregatzustand übergeführt. Aber auch das flüssigste Gas, der Wasserstoff, kann noch weit dünnflüssiger gemacht werden im Behälter der Luftpumpe. Den möglichst dünnen Zustand, der wieder ebenso weit entfernt ist von dem gasförmigen, als dieser letztere vom tropfbarflüssigen, nahm Faraday (1816) an unter dem Namen „strahlende Materie."

Die physikalische Chemie (Clausius, Loschmidt, Kundt, Maxwell u. A.) stellte nun für den gasförmigen Zustand eine Moleculartheorie auf, welche lehrt: Jedes Gas besteht aus einer Masse von Molecülen (auf einen Fingerhut voll eines beliebigen Gases rechnet man sechs Trillionen davon), welche frei durcheinander wirbelnd, wie ein Mückenschwarm, zu denken sind. In einem Gefäss eingeschlossen, werden die Molecüle beständig gegen die Wandungen stossen und dort wie Gummibälle abprallen. Diese einem Bombardement vergleichbaren, immerfort wiederholten Stösse der kleinsten Theile sind es, welche uns eine sehr greifbare Erklärung von dem geben, was wir die Elasticität oder Spannkraft der Gase nennen. Bei gleicher Temperatur ist dieselbe für alle Gase gleich. Je zusammengepresster das Gas, um so viel mehr Stösse üben die Molecüle aus, demgemäss ist die Spannkraft erhöht, und umgekehrt. Die schweren Gase haben nun geringere Geschwindigkeit der Molecülen, die leichten höhere. Für das Wasserstoffgas hat man 1698 Meter in der Secunde berechnet; diese Geschwindigkeit nimmt bei erhöhter Temperatur (das physikalische Wesen der Wärme ist ja nichts als Bewegung der Molecülen) natürlich zu, bei verringerter ab. Bei 273 Centesimalgrad unter Null kommen die Molecüle zur Ruhe. Bei zunehmender grosser Gasverdünnung

hindern die in ihrer Zahl sehr verringerten Molecüle einander immer weniger durch Aneinanderprallen in der freien Bewegung. Bei gehöriger Verdünnung muss schliesslich jegliches Anprallen der Molecülen aneinander vermieden werden: ihre Richtung wird geradlinig; das Gas ist in einen veränderten Aggregatzustand, eingetreten, den strahlenden. Diesen letzteren hat man schon verschiedene Male annähernd erreicht; Crookes erhielt die Verdünnungsziffer von 1:20000000. In einem solchen, dem strahlenden genäherten Aggregatzustand hat man bei der sehr stark vergrösserten Weglänge der Molecülen mittels Elektricität insbesondere eigenthümliche sichtbare Wirkungen erzielt; so kann man in dem sehr verdünnten Raume die fast freien Molecularzüge lenken und mittelst derselben ein Mühlenrädchen ober- oder unterschlächtig treiben u. s. f. Jedenfalls dienen diese Experimente dazu, nach dem durch die Spectralanalyse gefundenen Beweise, dass alle erreichbaren Weltkörper dieselben Elemente haben, wie unser Planet, d. h. ihr Dasein gleichfalls den Molecülen verdanken, die Einheit der Materie auch der exacten Wissenschaft zur unbedingten Annahme nahe zu legen.

„Wir haben thatsächlich,“ sagt Crookes, „das Grenzgebiet berührt, wo Materie und Kraft in einander überzugehen scheinen, das Schattenreich zwischen dem Bekannten und Unbekannten, welches für mich immer besondere Reize gehabt hat. Ich denke, dass die grössten wissenschaftlichen Probleme der Zukunft in diesem Grenzlande ihre Lösung finden werden und selbst noch darüber hinaus; hier, so scheint es mir, liegen die letzten Realitäten.“

Der Gedanke aber, der zu solchen Resultaten der Forschung, welche die kühnsten Träume früher Jahr-

tausende verwirklichen machen, führt, ist der Gedanke der Entwickelung. Mit Recht sagte daher Ernst Heinrich Häckel: „Entwickelung“ heisst von jetzt an das Zauberwort, durch das wir alle uns umgebenden Räthsel lösen oder wenigstens auf den Weg ihrer Lösung gelangen können.

Siebentes Kapitel.

Lazar Geiger,

(geb. 21. Mai 1829, gest. 29. August 1870.)

Die Frage nach dem Ursprung des Menschen, psychologisch erfasst. — Ursprung der Vernunft. — Vernunft und Sprache haben eine Entwickelung. — Durch sein Denken unterscheidet sich der Mensch vom Thiere mehr als durch die Abweichungen seines Körpers. — Sprache den Gestaltensinn verleihend. — Selbst Abstractionen nehmen Gestalt an. — Besonderheiten durch die Sprachanschauung ermöglicht. — Die Sprache knüpft sich an die Thätigkeit. — Beschränktheit der Sprache; sie kennt nur Gestalten. — Die Begriffe. — Das Sprachbewusstsein und die wirkliche Vorstellung nur menschliche Eigenthümlichkeit. — Die Empfindung eine allgemeine Eigenschaft. — Einfluss der Sprache: Erfindung; Schlüsse Steigerung der Mitempfindung oder Sympathie durch die Sprachdarstellung; Verknüpfung der Menschen zu einem erfahrenden Geiste; die Welt wird Object. — Der innere Zustand der Thiere. — Thräne des Menschen, ein socialer Ausdruck desselben. — Geigers Weltanschauung: Successionen der Bewegung und Empfindung. — Grundprincipien aller Entwickelung. — Empfindung und Bewegung im Entwickelungsgange. — Ewigkeit und Endlichkeit. — Streben und Ziel der Vernunft. Ursprung der Religion nicht in der Vernunft zu suchen; ihre Wurzel liegt im Gemüthe.

Wir lernten bereits die Welt als eine Entwickelung vorhandener Formen kennen: Höheres entspringt Niederem; die Bewegung ist unzerstörbar, ebenso die Perception oder Empfindung. Das wahre Wesen der Welt ist überall Ur-Wille.

Eigenschaften der Welt als Vorstellung sind also Bewegung und Empfindung; diesen Fundamentalsatz erhebt Lazar Geiger zur Gewissheit. Alles Geistige muss aus dunkleren Empfindungsvorgängen sich ableiten lassen, also auch der Menschengeist, dieses Wunder der Natur, welches sich selbst so oft irre geführt hat, weil es sich als ein ursprünglich Gesondertes, in den Connex der übrigen Erscheinungen nicht Passenwollendes, weil dieselben hochüberragendes, Sein nahm. Kant hat gefunden, welches Material der Geist besitzt, um eine Vorstellung bilden zu können oder mögliche Erfahrung zu machen; damit hat er aber nicht die Natur des Menschengeistes erschöpfend gekennzeichnet.

Das Besondere des Menschen ist seine Vernunft, sein sprachliches Denken, welches Ursache seiner besonderen Begriffe und Vorstellungen ist.

Wie konnte nun, fragt Lazar Geiger, Vernünftiges aus Unvernünftigem hervorgehen? Mit anderen Worten: wie ist der Mensch geworden?

Die Antwort lautet: durch die Sprache.

„Ueberall auf Erden, wo der Mensch erscheint, ist die Vernunft seine unterscheidende und gemeinsame Eigenthümlichkeit. . . . Auch sind die Menschen nirgends ohne Anfänge der Cultur, der Staatenbildung und Sitte und ohne eine gewisse Kunst und Industrie gefunden worden. Hieran wird begreiflicherweise keine Alterthumsforschung, kein unterirdischer Fund von Gebilden der Menschenhand — etwas zu ändern vermögen. Denn mögen Geräthe und Werkzeuge aus Stein oder aus Eisen, und mögen sie so roh und kunstlos sein, als wir sie uns immer vorstellen können, so sind sie ja eben nur dadurch, dass sie die Spur einer Denkthätigkeit an sich tragen, als menschlich

zu erkennen. Es steht also fest: so weit unsere Beobachtung reicht, ist der Mensch vernünftig.

Und dennoch ist es nicht immer so gewesen. Die Vernunft ist nicht von ewig her; denn das organische Leben und die Erde selbst sind nicht von ewig. Die Vernunft hat, wie alles auf Erden, einen Ursprung, einen Anfang in der Zeit. Sie ist aber, wie die Gattungen des Lebendigen, nicht plötzlich, nicht in aller ihrer Vollkommenheit sofort fertig, gleichsam durch eine Art von Katastrophe entstanden, sondern sie hat eine Entwickelung. Dies einzusehen haben wir in der Sprache ein unschätzbares, aber auch ein unentbehrliches Mittel. Ja ich glaube sogar, dass, so wahrscheinliche Hypothesen über den Ursprung des Menschen sonst aufzustellen sein mögen, doch Gewissheit und Bestimmtheit nur durch dieses Mittel zu erreichen sein werden. Denn die Frage ist unstreitig eine geschichtliche, und zwar eine solche, bei der nur eine ununterbrochene Reihenfolge der geschichtlichen Reste uns die Identität des Gegenstandes verbürgen kann. Man denke sich eine Vorstellung von der Urgestalt des Menschen durch Auffindung eines Scelettes unterstützt, das von der gegenwärtigen Menschenform beträchtlich abweiche; sogleich wird der Zweifel entstehen, ob der Träger jenes Skelettes denn auch Mensch gewesen, ob er genealogisch mit irgend einer historischen Form vorhandener Menschenrassen zusammenhänge? Die Sprache hingegen trägt das Kennzeichen ihrer Menschlichkeit in sich selbst; was sich aus ihrer Geschichte ergibt, ist nothwendig die Geschichte der Ahnen unserer selbst, die wir sie reden; und zugleich ist es die Geschichte des Menschlichsten, was der Mensch besitzt, ja des eigentlich Menschlichen überhaupt: denn dieses wird nicht durch eine Besonderheit der äusseren

Gestalt gebildet oder aufgehoben, sondern durch Sprache und Vernunft, mit welcher das Thier Mensch, ohne welche der Mensch Thier sein würde.

Wenn sich daher ein bestimmtes Verhältniss zwischen Vernunft und Sprache feststellen und durch die Geschichte der einen die Entwicklung der andern historisch verfolgen liesse bis zu einem Anfange, wo wir uns auf einen thierähnlichen Geisteszustand zurückverwiesen sähen, so, dünkt mich, würde gegen einen solchen historischen Beweis kein fernerer Zweifel über den Urzustand der gegenwärtigen Menschheit möglich sein."[1] Dies war Geiger's Hauptaufgabe, deren glücklicher Lösung er sehr nahe kam, wenngleich dieselbe erst durch Ludwig Noiré erreicht wurde.

Der Sprachlaut erinnert nach Geiger an einen Gesichtseindruck, an das Phaenomenale, sowie mittelbar an die Eindrücke aller Sinne.

„Von dem Umfange der Erinnerung aber hängt nicht nur der Umfang, sondern auch die ganze Höhe des geistigen Lebens eines Geschöpfes ab."[2]

Weiter zeigt er, dass erst die Sprache dem Vorstellen den Gestaltensinn verleiht, der nach ihm den Thieren ganz fehlt. In der That ist nun auch der reine Gestaltensinn bei keinem Thiere nachzuweisen. Hunde laufen ganz gleichgiltig durch die Thierreihen eines zoologischen Museums, erkennen selbst ihre vorzüglich präparirten Cameraden nicht; die Gestalt der Gypsfiguren u. s. w., Abbildungen aller Art machen auf Säugethiere keinen Eindruck. Vögel sind Augenthiere und mögen sich wohl einmal durch eine in

[1] Ursprung und Entwickelung der menschlichen Sprache und Vernunft. Vorwort V—VII.

[2] Ebenda Band I, Seite 36 ff.

Relief, aber gemalte Fliege oder farbige Gegenstände täuschen lassen, gegen Umrisse, d. h. gegen blosse Gestalten bleiben auch sie ganz gleichgiltig und setzen sich z. B. ohne Interesse auf ein in Stein gehauenes Meisterstück, welches einen Vogel ihrer Art vorstellt, zur Ruhe nieder, als wenn der Stein seine natürliche Gestalt hätte. Durch Farbe und Bewegung unterscheiden bei Körpern die Vögel, durch Ausdünstung und Bewegung (auch Schall) die Säugethiere in der Aussenwelt. Dass ein Spiegelbild mehr als die Gestalt zeigt, brauchen wir wohl kaum zu erinnern, daher übt es denn auch eine andere Wirkung aus, d. h. dieselbe auf Menschen und Thiere, soweit das Auge letzterer zulässt.

„Aus dem menschlichen Denken hingegen lässt sich die Anschauung der Gestalt nie und nirgends beseitigen, wenn es nicht gänzlich aufgehoben werden soll. Unwillkürlich betrachten wir die individuelle sichtbare Gestalt als das Wesentlichste an den Dingen (platonische Idee); wir nennen eine gemalte Rose immer noch eine Rose, während wir ihrem Dufte, wenn er allein erscheint, obwohl er doch ein wirklicher Theil von ihr ist und nicht ihr blosses Abbild, nicht mehr ihren Namen geben. Unser Denken ist so sehr auf diesen ihm ureigenen Boden hingewiesen, dass auch das Abstracteste, wenn es bestimmt gedacht werden soll, unvermerkt Gestalt annimmt und sich hierbei, wenn nichts Aehnliches in der sichtbaren Welt vorhanden ist, an das es sich lehnen kann, oft sonderbar an das sehr unwesentlich mit ihm zusammenhängende Sinnliche klammert.“ „Was der Anschauung der Gestalt diese unbedingte Herrschaft über unsere Phantasie gegeben hat, ist die Sprache. Sie hat den Sinn für sie zuerst geweckt und die Vorstellung von ihr fast allein ermöglicht. Es muss irgend etwas in vorzüglichem Grade Wirksames,

die Aufmerksamkeit Reizendes, die Einbildungskraft Erschütterndes eintreten, was ein mitten in dem Gewirre der Erscheinungen befindliches Sonderwesen, ein Thier, einen Baum, einen Felsblock auch gesondert in das Bewusstsein fallen lässt, damit der Schlummer des Anschauungsvermögens unterbrochen werde; es muss zugleich ein Mittel vorhanden sein, das einmal Selbständiggewordene für alle Zeiten in seiner Besonderheit festzuhalten, damit es nicht nach seinem einmaligen Auftauchen alsbald wieder in jenes allgemeine Meer des Gesehenen spurlos zurückversinke. Beides leistete die Sprache wirklich, und wir sehen im Verlaufe ihres fortschreitenden Wachsthums den Sinn für die Gestalt förmlich entstehen, und in beständiger Vermehrung der allmählich in ihren Gesichtskreis eintretenden Gegenstände sich mehr und mehr entwickeln."

Im Folgenden schreitet Geiger auf die Lösung dieses nächst dem Ursprunge des Organischen wichtigsten Problems zu, und es ist fast wunderbar, dass er es selbst nicht gemerkt, unter mehreren Vermuthungen die richtige getroffen zu haben; ja es muss mit Bedauern erfüllen, dass dieser grosse Genius in der Folge den Ursprung der so inhaltvollen Sprache mit der blossen Anschauung inhaltsloser Bewegungen, wie dem Fratzenschneiden der Thiere, in ursächliche Verbindung bringt. Wir können ihm nicht besser gerecht werden, als wenn wir ihn in seiner monumentalen Sprache selbst reden lassen: „Von den das erste sprachbildende Geschlecht so ganz vorzüglich interessirenden Handlungen der Thiere und Menschen, von den mit diesen verwechselten Handlungen des Leblosen rückt die Benennung erst gegen das Handelnde selbst vor, oder sie gelangt auch zu den Dingen von dem zündenden Moment aus, wo sie mit menschlicher oder thierischer

Thätigkeit in Berührung treten, aus ihr hervorgehen und entstehen, oder eine Umwandlung ihrer Gestalt erleiden; sie stellt eine Unzahl von Geräthen genetisch dar, verfolgt den Baum von dem Augenblicke, wo er als Holz in menschliche Behandung geräth, anfangend, durch alle Stadien seiner Verwandlung.“ „Daher drückt denn auch die Sprache noch jetzt mit ihrer bestimmtesten Vereinzelung ausser den verschiedenartigsten sichtbaren Handtirungen auch die sichtbaren und gestalteten Gegenstände, die Dinge aus; das Gehörte nur soweit es sich an eben solches Sichtbare anschliesst; zur Schilderung von Geruchs- und Geschmacksempfindungen sind wir bis auf die allgemeinsten Gegensätze gar nicht, oder doch nur mittelbar im Stande; ebenso befinden wir uns in gänzlicher Verlegenheit über die Natur eines inneren Schmerzgefühles oder überhaupt eines Stimmungszustandes des Gefühlssinnes nähere Auskunft zu ertheilen, in welcher Hinsicht sogar ein charakteristischer Schrei ausdrucksvoller und belehrender als die Sprache sein kann; und selbst die Individualisirung der Gestalt findet mit dem Abbrechen der Beziehung zu jenem sie in die Sprache einführenden Anknüpfungspunkte ihre Grenze, sodass wir z. B. für die Beschreibung individueller menschlicher Züge keine Möglichkeit besitzen.“

Ausser der Gestalt, welche gleichsam „der feste Mittelpunkt und Träger aller übrigen Eigenschaften eines Dinges ist, besitzt das Ding noch andere Eigenschaften, die ihm ausser der Form auch Stoff verleihen und deren jede subjectiv für uns eine Empfindungsmöglichkeit ist. Mittels der Sprache, die sich an das Gestaltete hält, verfolgen wir einen Gegenstand durch alle Stadien hindurch und erkennen seine Individualität jederzeit heraus; einem

Thiere wird es gar nicht einfallen, einen glühenden und einen kalten Eisenstab für dasselbe Wesen zu halten. Das von aussen Stossende erregt in ihm eine Empfindung, daneben gar keine andere aufkommen kann; was nicht in den engen Kreis seines Lebens eingreift, wird nicht für sich vorgestellt. Den Menschen reisst aus dieser allgemeinen Verwirrung die Sprache heraus, welche Dinge schafft mittels der Begriffe.“ Die Thiere kennen also keine Dinge in unserem Sinne, denn es fehlt ihnen das Vermögen, sie in ihrer Anschauung zu gestalten. „Solche Einheiten über den Dingen, ohne welche deren Auffassung nur in äusserst unvollkommener Form und eng beschränktem Umfange denkbar ist, sind die Begriffe, welche ganz allein von der Sprache abhängen und aus ihr entspringen, und um so gewisser ausschliessliches Besitzthum der Menschengattung sind. Die Begriffe sind zwar nichts weniger als Erzeugnisse der Abstraction; aber einmal vorhanden, wirken sie ganz ebenso, als ob sie einer solchen Thätigkeit ihren Ursprung verdankten.“

Geiger hebt alsdann die hohe Steigerung des Bewusstseins durch die Sprache mit den Worten hervor: „Hätte übrigens der Sprachlaut auch nur diese einzige Eigenschaft, zugleich Wirkung der Empfindung und Ursache ihrer Vorstellung zu sein, so müsste er schon dadurch eine Umwälzung in der Art der Empfindung hervorbringen, indem er sie zu einer bewussten machte; denn bewusstes Empfinden ist nichts als ein zugleich auch vorgestelltes.“ Hiermit kann nicht ein Unterschied von Bewusstsein und Unbewusstsein gemeint werden: alles Bewusstsein kann nur aus Bewusstsein kommen; aber aus dem dumpfen Thierbewusstsein ohne Gestaltenvorstellung hat die Sprache ein an feste Formen

gebundenes Bewusstsein, Sprachbewusstsein, heraus entwickelt, welches uns in die Lage setzt nachdenken zu können, statt blossen Impulsen nachzugeben (wie die Thiere es thun).

Was den Gegensatz zwischen Subject und Object ausmacht, ist nicht das Sprachbewusstsein, sondern die allgemeine innere Eigenschaft der Individuen, die Empfindung (mit Willen einschliesslich). In jedem Urthierchen existirt das Gefühl: ich und die Welt; aber jenes Gefühl ist nur ein dumpfes Urbewusstsein, und noch dumpfer muss es in der anorganischen Welt beschaffen sein. Die Sprache aber steigert das Gegensätzliche zu einem schroffen, bildlich vorstellbaren, begrifflich fassbaren. Während ohne die Sprache keine eigentliche Vorstellung denkbar ist, ist ohne eine Spur von Empfindung und zugleich Bewusstsein keine Reaction eines Individuums denkbar. Unter Individuum verstehen wir hier nicht blos ein „Lebewesen,“ sondern auch den Stein, die Luft; wohl aber in diesem Sinne unter dem Salzkorn oder dem Luftbläschen im Wasser ein Lebewesen, wie Leibniz uns lehrte: denn die Natur ist allüberall belebt. „Aus diesem Dilemma gibt es kein Entkommen,“ bemerkt Alfred Russel Wallace sehr richtig,[1] denn entweder ist alle Materie bewusst oder Bewusstsein ist etwas von der Materie Verschiedenes.“ Hätte sich Wallace ebenso klar gemacht, dass Materie nur in unserem Kopfe existirt, wodurch also Bewusstsein etwas „ganz davon Verschiedenes“ ist, so hätte er nicht Spiritist zu werden brauchen.

Das Menschliche ist die Sprache und Vernunft; sie ist der Urquell des Besonderen, sie bahnte den Weg zu

[1] Beiträge zur natürlichen Zuchtwahl u. s. w. Deutsche Uebersetzung von Meyer. S. 420.

höheren Entwickelungen an. Das Denkvermögen, welches Innenseite der Sprache ist, die sich in Schwingungen objectivirt, unterscheidet strenge zwei grosse Reiche. Auf der einen Seite kämpft das Thierreich mit seinem im düsteren Bewusstsein einer langen Kette von Generationen entwickelten Organen, Gliedern seines Leibes: auf der anderen Seite schafft Sprache oder Denken das Reich des Menschen. Das Denken schafft sich Organe des Geistes; mit dem Werkzeug in der Hand rafft sich das redende Thier Mensch empor vom bindenden Boden und das Auge strahlt dem schöpferischen Himmelslichte entgegen. Jetzt wird der Mensch zum Menschen; ihn überkommt das Gefühl des Erhabenen. Werkzeug und Religion geben dem zwischen Himmel und Erde stehenden Lichtwesen das Feuer: von nun an werden Bewegungsformen der Schöpfung seine Diener. Mit lange nicht genügend anerkannter Schärfe hebt desshalb Geiger, welcher mehr als eine blosse Ahnung von der Entwickelung des Menschengeistes besass, den Unterschied, die ungeheure Kluft hervor, welche Mensch und Thier trennen. Diese Kluft ganz zu überbrücken wurde aber einem Anderen vorbehalten. „Der Abstand,“ sagt Geiger, „welchen die Fähigkeit zu denken zwischen Menschen und Thieren in ihrem äusseren wie inneren Leben unausbleiblich herstellt, ist so gewaltig, dass er durch begriffliche Gegensätze wie etwa Verstand und Vernunft keineswegs erschöpft wird. Auch ganz isolirt und in Bezug auf künstliche Mittel in thierischer Hülflosigkeit gedacht, ist ein Wesen, das die Möglichkeit hat zu denken, und willkürlich zu denken, schon hierdurch allein von allen nicht denkenden auch in dem rein Verständigen vielleicht noch schärfer getrennt, als Menschenverstand von irgend einem anderen denkbaren geistigen Vermögen nur immer sein mag.“ „Ein denkendes

Wesen kann nicht dabei stehen bleiben, seine thierischen Mittel ausgedehnter, mannigfaltiger, berechneter zu benutzen; es kann nicht fehlen, dass es sie auch vermehrt, dass es neue, menschliche erwirbt.

Wie Jenes durch die Möglichkeit einer eigenthümlichen Art der Vorstellung, so erwächst ihm Dieses durch die Anschauung, durch das Verhältniss, in welches es zu den Dingen tritt und die daraus entspringende Fähigkeit, Dinge zu behandeln. Der Mensch benutzt nicht nur, wie andere Geschöpfe, eine Oertlichkeit zur Wohnung, eine Beute als Speise, sondern ein zufällig in seinem Bereiche befindliches oder im Kreise seines Denkens und Schliessens einheimisches Ding zu berechnetem Zwecke. Mit seinen natürlichen Waffen wehrt sich ein jedes Thier zu unserer Bewunderung vortrefflich; aber sein Leben oder Tod mag davon abhängen, dass es einen Stein, der vor ihm liegt und blos vorwärts gestossen, hinreichen würde seinen Gegner zu zerschmettern, auf denselben herabwälze: es stirbt, ohne sich zu einer solchen Ueberlegung zu erheben, und die äusserste Noth macht es niemals erfinderisch.

Denn es hat keine Vorstellung von seiner Bewegbarkeit und ihrer erst zu erwartenden Wirkung, die es doch, wenn sie ihm unmittelbar über dem Haupte droht, seinerseits zu erwarten und zu meiden versteht."

Hier würde gewiss der Einwurf gehört werden können: Aber die Affen werfen doch, Brehm hat es gesagt. Sehen wir jedoch nach, so finden wir bei Brehm nur die Rede von Rollsteinen, welche durch beunruhigte Mantelpaviane von den Felsgesimsen losgetrennt wurden, und eine dem Latein des Waidmannes entsprungene „Versicherung" des Büchsenspanners S. H. des Herzogs von Coburg-Gotha über das Werfen vor. Wallace, welcher lange den Orang-Utan

im Freileben beobachtet hat, weiss auch nur mit Brehm zu constatiren, dass die Affen niemals mit Berechnung werfen, wohl aber in der Angst und Wuth an Allem zerren, was nicht niet- und nagelfest ist, somit auch Früchte und Zweige bei der Flucht von den hohen Baumkronen herabfallen lassen, woraus dem verfolgenden Schützen Gefahr erwachsen kann. „Noch weniger kann das Thier jemals zu einem Geräthe oder gar Werkzeuge gelangen, da die beiden Wege, die zu deren Erfindung führen, Absicht und Zufall, ihm gleich verschlossen sind.“ Weiter führt Geiger in vorzüglicher Weise aus,[1] dass den Thieren die Idee der Anwendung eines Körpers auf einen anderen, wie z. B. der Ueberbrückung einer Felsschlucht, ja die Spur einer umgestaltenden Thätigkeit abgeht.

Nur der Sprachforscher kann dies mit der nöthigen Sicherheit nachweisen, nur Derjenige, welcher alle Eigenthümlichkeiten des betrachtenden Subjectes kennt vermag zu sagen, wie es mit dem Innenleben anderer Wesen d. h. solcher, welchen jene Eigenthümlichkeiten nicht zukommen, aussehen muss. Als wesentliches Gut des Menschen müssen wir das Mitempfinden, die Sympathie anerkennen. „Die Form, unter welcher das Empfinden dem Menschen verständlich wird, ist wie sich im Einzelnen durch Wortforschung bestimmt erweisen lässt, die Mitempfindung, es ist eben jener Reiz, welcher die Sprache selbst am Anfange der menschlichen Seele zu entströmen zwang; Sympathie, welche der Anblick der empfindungentsprungenen Bewegung unwiderstehlich wach rief, und zu einem Mittönen zugleich der Bewegung und der Empfindung in dem Anschauenden gestaltete. Verstehen wir also die

[1] Citirtes Werk, B. I. Seite 60, 61.

Thiere nicht völlig, so geschieht es, weil wir ihnen nicht hinlänglich gleich gestimmt sind, und aus diesem Grunde werden wir ihre Innenseite auch kaum jemals ganz begreifen, weil die nothwendige Unterlage des Begreifens, das gleiche Empfinden, fehlt; sowie niemand sich in die Empfindung des Geruchsinnes durch Vorstellung versetzen kann, dem dieser Sinn gebricht. Aber dass die Thiere selbst einander nicht in demselben Grade wie wir verstehen, dies hat seinen Grund darin, warum sie auch nicht denken: weil auf sie nämlich der Anblick der Bewegung von ihres Gleichen nicht eben diesen Eindruck macht. Der Reiz der Mitempfindung für die Thierwelt, und ein mächtiger, ist der Schrei. Dieser aber macht nicht wie die Sprache auch Darstellung der fremden Empfindung möglich, da er immer unmittelbarer Ausdruck der eigenen ist; und wie weit auch die Mittheilungsfähigkeit auf dem noch unaufgeklärten Gebiete der Thiersprache gehen möge, so ist doch, wie ich glaube, schon aus den Folgen zu ersehen, dass sie, wenn auch vielleicht zu sympathetischer Erregung niederer Sinnesempfindungen und der Willensthätigkeit wirksam, doch weder die Gesichtswahrnehmung noch die Mitempfindung schildert und daher weder von dem Aeusseren noch von dem Inneren eines Mitgeschöpfes ein Bild in der Phantasie des Thieres zurücklässt.“ „Der Vorzug, welcher den Menschen dadurch erwächst, dass sie einander beachten und mit einander empfinden, ist sehr mannigfaltig und theils mittelbar, theils unmittelbar. Denn dass Einer von der Erfahrung des Anderen Kenntniss nimmt und Nutzen zieht, geschieht nur in Folge dessen; da er den Nutzen der Handlungsweise seines Nächsten nicht gewahren würde, wenn er die Handlungen desselben nicht beachtete und die auf sie folgenden Empfindungen nicht mitempfände. Ob er

aber vor einer Gefahr gewarnt wird, welcher er seines Gleichen wirklich ausgesetzt mit eigenen Augen sieht, oder ein erfahrener Greis ihm lehrreiche Schicksale seines Lebens mittheilt, oder ob eine fortgeerbte Ueberlieferung die Einsicht von Jahrhunderten und wohl gar Jahrtausenden dem Kinde der späten Nachwelt zur Belehrung darreicht: dies ist im Wesentlichen immer nur dasselbe. Nicht weil Erfahrung mittheilbar ist, sondern weil sie miterfahren werden kann, nützt die Deinige auch mir, und die Sprache leistet nur, indem sie an die Empfindung Entfernter erinnernd, auch für sie die ähnliche Mitempfindung erweckt, das freilich Ungeheure, dass sie die Erfahrungen unendlich Vieler, der Möglichkeit nach sogar Aller, zu den meinigen macht. So wird die Menschheit zuletzt zu einem einzigen erfahrenden Geiste, und die ganze Welt eines jeden Geistes Object.“ Deutliches Selbstbewusstsein ist nur durch das Denken möglich „und was endlich hinzukommen muss, um die bewusste Handlung zurechnungsfähig werden zu lassen, ist Wahl durch Willensfreiheit, das ist, das Vermögen durch einen fremden Willen bestimmt zu werden; wobei es sowohl zur Wahrnehmung des fremden Willens, als zur Vergleichung mehrerer streitenden, der Sprache und des Denkens offenbar bedarf.“ Nun kommt Sprache und Vernunft der Anlage nach durch progressive Vererbung auf die frühe Kindheit herab und es ist keine Ursache zu ersehen, „warum wir dem sprachlosen Kinde nicht auch unabhängig von diesem äusseren Einflusse (hiermit ist das Anhören der Sprache gemeint) einen Grad von Verstandesfähigkeit zutrauen sollten, welcher den der sprachlosen Menschheit der Urzeit weit übertrifft: denn es wird mit der Anlage, die die früheren Geschlechter erst entwickeln mussten, geboren, die

Organe sind für die Auffassung eben der Gestalten, die die Sprache zu Begriffen ausgeprägt hat, vorgebildet und es bedarf oft nur eines schwachen Anhaltspunktes, um etwas dem sprachlichen Denken in seinen Folgen Analoges hervorzurufen."

So vorzüglich wie Geiger im Vorstehenden den eigentlichen geistigen Besitz des Menschen erschlossen hat, klärt er uns im Folgenden über die Thierseele auf, womit er allerdings eine beträchtliche Schaar unphilosophischer „Beobachter" vor den Kopf stösst. Alle Psychologen oder Biologen werden in Zukunft von diesen ersten wirklich aufklärenden Schritten Geigers Kenntniss nehmen müssen, welche auf eingehender Vergleichung beruhen und daher entgegen den vulgären Ansichten frei von oberflächlichen Anthropomorphismen sind. Mit Hinblick auf diese epochemachenden Leistungen Geiger's ist es zu verwundern, wie wenig man bis jetzt sich bemühte, sich dieselben anzueignen, vielmehr in unbedeutenden Nebenpunkten der kritischen Feile freien Lauf liess.

„Die Thiere", sagt er, „scheinen nicht mehr als Scheuch- und Lockrufe zu haben, schwerlich enthalten ihre Schreie etwas Darstellendes, auch aus dem Gebiete der niederen Sinne, woraus sich allein das Objective, eine Weltanschauung auf Grund der dargestellten Sinnesempfindungen und eine Art von Vernunft entwickeln könnte."

Es ist vielmehr gerade dieses für die menschliche Sprache ohne Zweifel unterscheidend, dass sie ihre Objecte um ihrer selbst willen durch einen Schrei bezeichnet, welcher hinwiederum nur an sein Object erinnert; — „dagegen ist ein Fortschritt der Anschauung durch das Gesicht auf den höchsten Stufen des Thierreichs durchaus nicht

zu verkennen. Raubthiere haben einen Sinn für Beobachtung der Thierbewegung, wie ihn Pflanzenfresser, denen ihre einmal durch den Geruch aufgefundene Nahrung nicht entläuft, kaum jemals ausbilden. Unter den Hausthieren zeigen Hunde eine auffallende Theilnahme für den Anblick der Bewegung, beobachten auch wohl Vorübergehende, wobei es merkwürdig ist, dass diese ihre Beobachtung sich ausser auf ihres Gleichen besonders auf den Menschen und das menschliche Auge zu richten scheint." Diesen Fortschritt führt in Uebereinstimmung mit Schopenhauer Geiger auf den menschlichen Einfluss zurück und hebt auch das sichtbar höhere Interesse der Affen, welche als Baumthiere auf das Auge angewiesen sind, hervor, „welches fast als Neugierde erscheint".

Den Mangel an Gestaltensinn haben wir schon oben aufgeführt; mit vollem Rechte hält Geiger aufrecht: „für lineare Umrisse und Unterschiede der Figur, wofür Kinder schon früh empfindlich sind, haben auch die vernünftigsten Thiere keinen Sinn, geschweige denn für das eigenste Wesen der Gestalt, Symmetrie und Schönheit". „Für das ethische Verhalten scheint dagegen eine genügende äusserliche Grenzscheide die Thräne zu bilden, sofern dieselbe ein Ausbruch durch Mitempfindung reflectirter fremder oder eigener Gefühle ist." — Leidwesen empfinden ja auch Thiere, betrauern gefallene Genossen und verlorene Junge, aber immer nur für sich selbst; ihre Trauer entspringt nicht der gesellschaftlichen Zusammengehörigkeit; daher objectiviren sie sich, gleichsam im Geiste der Gesellschaft, auch niemals als den Einzelnen, Bemitleidenswerthen, und es fehlt ihnen der sociale Ausdruck des Schmerzes, das Weinen.

Geiger lässt zu, dass der Mensch „aus einem Geistes-

zustande hervorgegangen ist, in welchem er sich von dem anderer Thiere thatsächlich nicht unterschied;" dies „glaubt er zu wissen." „Es wird ferner kaum in Zweifel gezogen werden können, dass auch äussere Unterschiede der Gestalt, die Stirnbildung und das Zurücktreten des Unterkiefers, die entschiedene Bestimmung zum aufrechten Gange und die im Zusammenhange damit vollendete Abschliessung der Wirbelsäule innerhalb des Rumpfes, auf einer Veränderung des Gewichtsverhältnisses des Gehirnes beruhen, welche zu der erhöhten Ausbildung der beiden bei der Sprache betheiligten Sinne (Auge und Ohr) und der hierdurch verminderten Verwendung und Bedeutung namentlich des Geruchssinnes vielleicht in Beziehung steht," legt aber Verwahrung ein, „als sei der Mensch jemals Affe oder irgend ein anderes der Gattung nach von ihm verschiedenes Thier gewesen." Hier möchte man Geiger fragen, wie dieser Satz zu verstehen sei. Von einem in so grosser Weise für die Erforschung der Wahrheit eintretenden Manne kann man doch nicht eine Huldigung des Wahnes der stumpfen, der Tradition folgenden Menge erwarten: es muss ein Kern in dieser Frucht verborgen liegen.

Das scheint nun zu sein, dass, wo der Begriff Mensch anfängt, einfach der Begriff Thier aufhört, also der Mensch niemals Thier gewesen sein kann. Die Ahnen des Menschen, welcher als ein Entwickelungsprodukt aufgefasst wird, müssen dagegen ebenso entschieden Thiere gewesen sein. Geiger wird überall von der sprunglosen Idee einer allmählichen Entwickelung geleitet und drückt sich hier nur so scharf aus, weil es ihm darum zu thun ist zu zeigen, wo der Mensch beginnt.

„Die Sprache, wie alles Menschliche, ja wie die Welt, soweit nur irgend Leben in ihr ist (und was anders ist sie

selbst und ganz als Leben?) kann nur durch die Erkenntniss begriffen werden, dass zwischen Natur und Nothwendigkeit, Zweckmässigkeit und Causalität, Dingen und Gedanken, die Entwickelung vermittelnd stehet; dass nicht aus dem Schoosse der Mitwelt geboren ein Reiz unseren Willen, eine Anschauung unser Glauben, eine Erscheinung unser Begreifen, ein Object unsere Empfindung erzeugt: sondern die Vorwelt von deren Urbeginn, da das All aus dem Nichts hervorbrach, bis auf den gegenwärtigen Augenblick, wo sich ein kleiner Theil der ewigen Weltenkraft in dieses unser Ich gestaltet hat, diese ist es, die in uns will, glaubt, denkt und empfindet, und hinter uns nicht neben uns, liegt der Schlüssel zu dem Räthsel in und um uns und alles Daseins wahrer Grund und Quell." [1]

Lazar Geiger fasst das Monon auf als Bewegung und Empfindung. Man hat mangels genügender Vorkenntnisse vielfach geglaubt, der grosse Sprachphilosoph bringe hiermit etwas ganz Neues auf den Markt und legte, wo man mit der Bewegung nicht mehr auskomme, die Empfindung, gleichsam als eine neue Lebenskraft, als ein an sich Besonderes hinzu. Dies konnten allerdings nur Leute meinen, welche von Spinoza noch nie mehr als den Namen gehört hatten, sonst hätte man sehen müssen, dass Geiger im Grunde nur dasselbe sagt. Wo bei Spinoza nur die mathematische Ausdehnung steht, wird bei Geiger die Mayer'sche Bewegung als ein substantielles Wirkliches substituirt, und wo bei Spinoza das Denken d. h. der Gesammtbegriff der inneren Eigenschaften, da steht bei Geiger die Empfindung. Im letzteren Falle wurde nur der Ausdruck besser gewählt. Geiger's Monismus ist ein geläuterter Spinozismus.

[1] B. 1. S. 108.

Man muss eben bedenken, dass Leibniz, Kant, Schopenhauer und Robert Mayer auf Spinoza gefolgt sind, so dass sich der pantheistische Monismus nicht mehr zu halten vermochte; doch vergessen wir auf der anderen Seite nicht, dass ein Lazar Geiger nothwendig war, um den Monismus in seiner reinen Form durchzuführen.

„Bei der so viele Jahrhunderte beschäftigenden Untersuchung über die Realität des Allgemeinen hat man nicht genug beachtet, dass dasselbe eigentlich nicht das Einzelne, sondern das Besondere zum Gegensatze hat. Nur das Einzelne ist wirklich, jedes Einzelne aber vereinigt Besonderes und Allgemeines in sich.

Das Allgemeine ist nichts als das mehreren Einzelnen Gemeinsame; das Besondere ist das, was die Einzelnen unterscheidet.

„Woraus", fragt Geiger, „erklärt sich nun das Allgemeine in der Natur?"

„Aus gemeinsamem Ursprunge", lautet die Antwort, „d. h. aus einer entweder gleichen oder sogar einzigen und identischen Ursache."

Und woraus erklärt sich das Besondere?

Aus Differenzirung, d. h. aus dem Hinzutritt neuer, jedesmal verschiedener Ursachen zu der ersten gemeinsamen.[1]

Das Werden vollzieht sich überall durch Succession des Kleinsten; ohne diese gäbe es weder Zeit noch Raum.

„Die wachsende Einsicht setzt an die Stelle des Schroffen und Sonderbaren, welches die Phantasie erzeugt, Gleichmässigkeit und Uebergang, die Seele der Natur. Mit der Zeit ist es nicht anders als mit dem Raume; es gibt kein Wunder im Weltall als das Kleine, und

[1] Ursprung der Sprache. S. 107.

nirgends werden wir ohne Ende staunen, es sei denn überall.

Die Schöpfung setzt die Phantasie in Verwunderung; aber in Wahrheit ist es nur der Augenblick, der den Augenblick erschafft, und dieses allein ist der Verwunderung eines Weisen würdig.“ [1]

„Was für einander geschaffen scheint, ist auseinander oder gemeinsam aus einem Dritten miteinander hervorgegangen. Entstehungsursache des zweckmässigen Mittels ist entweder eben der Zweck, oder ein Keim, aus welchem beide in ihrer Wechselwirkung sich vernunftgemäss erklären. Ein über eine Ebene fortgeschleifter Stein wird endlich den Widerstand seiner unregelmässigen Fläche gegen die Bewegung aufgeben und durch Schleifung selbst in einen Zustand gerathen, welcher eben dieser Schleifung am günstigsten ist; er erscheint alsdann für die Bewegung, die er auszuführen hat, höchst zweckmässig gestaltet, freilich nur weil ihn die Bewegung, nach dem die Natur beherrschenden Gesetze der Ausgleichung der Kräfte, selbst so gestaltet hat. So mag es denn auch gelingen, den Weg zu finden, auf welchem das Sehen selbst sich das dem Lichte ausgesetzte Nervenende zu einem künstlichen Auge nothwendig umgestalten musste, nachdem dasselbe zur Lichtempfindung vielleicht aus blossen Fühlfäden entwickelt war, welche ihrerseits aus Bewegungs- und Greiforganen zu entstehen scheinen, nach den grossen Grundgesetzen, die die organische Natur von ihrem ersten Anbeginne vor Tausenden von Jahren, die kein menschlicher Gedanke zählt, unleugbar mit innerlich treibender Gewalt von Stufe zu Stufe empor und vorwärts drängen: Scheidung der Functionen, Scheidung der Einzeltheile, Vereinigung einer immer grösseren Masse von

[1] Urspr. und Entwickelung der m. Spr. u. V. B. 1. S. 200.

immer selbstständiger und mannigfaltiger empfindenden und sich bewegenden Theilen des Weltalls zu der Gesammtheit eines Organismus; — hinter welchem Prozesse in gigantischer Grösse, in einer Fernsicht welcher gegenüber die Vernunft ein banger Zweifel an sich selbst ergreift, die Frage nach dem vielleicht demselben Gesetze entstammenden Ursprung alles Organischen aus dem Unorganischen und der unorganischen Massen des Weltenraumes selber auftaucht, und im Hintergrunde alles Daseins sein unentwickelter Keim, sein letztes Element zurückbleibt, jenes unzertrennliche Zwiefache, das All-und-Eine der Bewegung und Empfindung.“[1]

Vor Lazar Geiger war die Sprache und Vernunft noch ein Absolutum; er leitete sie zuerst von der Empfindung ab, wodurch der Mensch des Grundgegensätzlichen zur übrigen Natur entkleidet wurde.

Die Empfindung ist „das erste, schlechthin einfache Element der Seele“, d. h. innere Eigenschaft, denn Seelen an sich gibt es nicht. „Was Empfindung sei, ist keineswegs räthselhaft; aber die Antwort auf diese Frage ist darum unmöglich, weil wir kein Mittel haben, die Empfindung, welche selbst das Bekannteste, unmittelbar Erfahrene ist, durch etwas Anderes zu umschreiben. Wir können nur soviel sagen, dass unter ihr nichts Verständiges, Bewusstes, etwa einer dunkeln Vernunft Vergleichbares zu denken ist; dass wir uns vielmehr solcher Vorstellungen, die nur den höchsten und zusammengesetztesten Seelenzuständen entnommen sind, gänzlich entschlagen müssen, um, soweit es für uns, die wir selbst diesen Seelenzuständen nicht entkommen können, möglich ist, einen richtigen Begriff von der Empfindung in ihrer einfachsten Gestalt, ohne Vermischung mit irgend einer

[1]) Urspr. u. Entw. der m. Spr. u. V. S. 87. 88.

dem Verstande verwandten Thätigkeit zu fassen“. — Beachtenswerth ist bei dieser Definition Geigers die Uebereinstimmung mit Schopenhauer, für welchen der Wille ja schliesslich auch innere Eigenschaft der Einzelwesen wird. „Im engeren Sinne ist sie nur den lebenden, mit Empfindungsnerven begabten Wesen eigen, da diese Nerven allein sie in jener besonderen uns allen bekannten Form vermitteln, die wir uns theils als Schmerz und Lust, theils als Sinneseindruck zum Bewusstsein bringen. Aber in dieser ihrer höchsten Erscheinung ist sie nichts Einziges, mit einem Zauberschlage von dem Nichts des leblosen Daseins Abgelöstes, sondern nur eine von den vielen Arten von Eindrücken, welche Ding auf Ding in der ganzen, auch unbelebten Natur innerlich wirken, und für uns nur darum scheinbar so sehr von diesen verschieden, weil wir die Eindrücke, welche wir empfinden, selbst erleiden, und die Empfindungen uns sehr ähnlicher Wesen mitempfinden, während wir nichts von dem, was zwischen Sauerstoff und Wasserstoff in ihrer Verbindung und zwischen zusammenstossenden leblosen Körpern in ihrer Berührung im Inneren vorgeht, gewahren. Anstatt also die Natur willkürlich in die empfindende und nicht empfindende zu theilen, müssen wir die thierische Empfindung oder die Empfindung von Nerven nur als die höchste Stufe des mit allem Dasein durch die Welt verbreiteten Empfindens, zugleich aber auch als von der Grenze des eigentlich Geistigen noch ausgeschlossen betrachten.“ Des wirklich Geistigen einfachstes Urelement ist „die Vorstellung, das ist die Erinnerung der Empfindung.“

Die Empfindung ist Innenseite, die Bewegung Aussenseite eines jeden Wesens. Empfindung und Bewegung bestehen aus Successionen, sind zeitlich. Wie eine Bewegung

nicht in ihren kleinsten Einzelschwingungen zum Ausdruck gelangen kann, wenngleich sie da und immer da ist, so wird auch eine Empfindung erst als eine bestimmte Quantität unmerklicher Empfindungssuccessionen wirklich bewusst. Haben wir dort eine „Mechanik der kleinsten Theile“ in Aussicht, worauf die ganze Aussennatur sich zurückführen liesse, so tritt in jeder Empfindung uns die Combination, der Gesammtausdruck vieler aneinandergereihter, nicht räumlich, aber zeitlich verschiedener Empfindungselemente zum Bewusstsein.

Zur höheren Entwickelungsstufe führt das Zusammenfügen oder besser Dienstbarmachen verschiedenartiger Stoffe. Gleichartigkeit führt zu verharrenden Zuständen. „Das Dasein gleichmässiger Wirkungen (wie die Symmetrie) kann uns nicht befremden, sondern mit weit mehr Recht das Gegentheil; denn wenn irgend etwas uns einleuchtend und von selbst erklärlich ist, so ist es nicht die Verschiedenheit in den Dingen, ihr Anderssein im Raume und ihr Anderswerden in der Zeit, sondern ihre Gleichheit. Auch fügt sich in der That der Stoff in seinen einfachsten und ältesten Zuständen am meisten in die regelmässigen Gestalten, und gibt sie nur allmählich in der Folge auf, je mehr sich das Verschiedenartige zu einer Form und Einheit aneinander knüpft und so die Einförmigkeit der ursprünglichen Bewegung stört. Daher verschwinden mit dem Beginn der Entwickelung die einfach mathematischen Figuren und ein von ihnen mit jeder höheren Stufe sich immer mehr entfernendes freies Ebenmaass tritt ein. Denn jede Entwickelung ist fortgesetzte Aufnahme des Fremden, unter gegenseitiger Ausgleichung der Eigenthümlichkeit, wobei ein jeder Theil verändert wird und auch verändert.“

Die Erfahrungskenntniss führt daher allmählich auch

jene Wesen, welche in ihrer Gestalt von unseren Vernunftidealen (den mathematischen Formen) gänzlich abgewichen sind, auf sie zurück und unserem wirklichen Verständnisse näher; und je zusammengesetzter und vollkommener entwickelt, um so mehr ist das Thierreich nur durch die Geschichte seiner Entwickelung, nicht des Einzelwesens, sondern der Gattung, zu begreifen.[1]

Die unterste Stufe des Empfindens ist das „Gemeingefühl. In diesem Zustande gibt es noch keine örtliche Empfindung. Allmählich entwickelt sich daraus die Fähigkeit, Lust und Schmerz, das dem Gesammtorganismus Förderliche und Schädliche, je nach seinem Ursprunge an immer vereinzelteren Punkten zu empfinden und sich dieser Empfindung gemäss zu bewegen. Zugleich geht die Empfindungsfähigkeit auch von stärkeren zu schwächeren Graden über. Der höchste Sinn ist also derjenige, welcher mit der grössten Empfindlichkeit die grösste örtliche Bestimmtheit verbindet, das heisst, welcher an die schwächste Empfindung die Möglichkeit der Bewegung, und an die geringste örtliche Verschiedenheit der Empfindung die Möglichkeit verschiedener Bewegung knüpft.

Diese Bedingungen erfüllt unter den vorhandenen der Gesichtssinn; und zwar scheint er örtliche Bestimmtheit gerade durch die geringe Gewalt der auf ihn mit dem Ergebnisse des Empfindens geübten Wirkung zu erlangen, weil nur darum das auf eine Nervenfaser treffende Licht isolirt wirkt, und nicht wie bei der Wärme auf die zunächst liegenden überstrahlt. Da nun immer mehr und immer bestimmter zu empfinden, aus immer mehreren, zu einem Ganzen zusammenwirkenden, selbständigen Einheiten zu

1 Ueber Umfang und Quelle der erfahrungsfreien Erkenntniss. S. 13.

bestehen das Bestreben eines jeden sich entwickelnden Organismus ist, so ist das Denken, als eine Weiterbildung der höchsten diesem Bestreben dienenden Sinnesenergieen, ein wirklicher Fortschritt auf dem Wege einer solchen Entwickelung". [1]

Den Individuen gegenüber steht in unserer Anschauung der Zusammenfluss aller Individuen, das Weltall oder das unendlich Grosse.

Dieses allein hat ewigen Bestand. „Jedes einzelne Leben ist nur Uebergang und gleichsam ein Versuch widerstrebender Kräfte der Natur, sich zu binden und sich auszugleichen; so lange aber noch unausgeglichene andere ausserdem vorhanden sind, so lange lösen sich auf deren Andrang die alten Bande und es sterben Thiere, es verschwinden Geschlechter, zersplittern Sternsysteme und Welten gehen unter. Das Gleiche wiederholt sich beständig unter den Lebendigen und in der Menschheit, in dem Zusammenstosse und Zerfalle kleiner Einheiten und ihrer gewaltsamen Verbindung zu mächtigeren Massen, welches unter wechselnden Namen und Formen den doch immer gleichen Inhalt aller Staatengeschichte bildet; und dasselbe Gesetz beherrscht die Entwickelung des Wissens, indem sowohl durch den Zuwachs der Erfahrungen als vorzüglich durch das innere Wachsthum des die Welt beherrschenden Vermögens der Schwerpunkt, um welchen bisher das Denken ruhte, wechselt, die Einheit der Gesammtanschauung sich auflöst und erneuert und das Besondere auf ein immer geringeres Maass des Gegensatzes bis zu unendlich kleinen und schlechterdings *unmerklichen Gradübergängen*, sowie auf eine *immer kleinere Zahl*, bis auf die *Einheit*, welche zugleich *unendlich gross* ist, herabzusinken strebt".

[1] Im Hauptwerke. Band I. S. 77. 78.

„Wird die Vernunft“, fragt Geiger [1], „auf dieser Bahn ein letztes Ziel erreichen? Und gibt es für das Unendliche, des Grossen wie des Kleinen, ein Erschöpfen? Die Vernunft ist selbst nur Einzelform, endlich von Dauer, Uebergang; mit ihr wird aller Schmerz des Widerspruchs, alle Lust und Sehnsucht, die Welt als Ganzes in ein Haupt zu schliessen, sterben; fragen, was auf sie folgen werde, wäre vermessen. Wir stehen in ihr, wir dienen den Zwecken ihres grossen Lebens, wir müssen mit ihr ihre Entwickelung durcheilen, nicht ob wir wollen, blindlings.

Dies aber wissen wir; wann und wo sie auch immer Gleichgewicht und Harmonie entdeckt und das Verschiedene dem Gleichen, das Viele dem Einen näher führen darf, wird sie erhoben und befriedigt, indem sie das in ihrem Inneren leuchtende Ideal ausser sich verwirklicht sieht.“

Auch den Cardinalpunkt der Religionswissenschaft zeichnet Lazar Geiger bestimmt vor; Lazar Geiger sagt, nachdem er über den wahrscheinlichen religiösen Ursprung des Tätowirens abgehandelt: „Von Seiten des inneren Wesens dieser Bräuche sind wir also auf das Heilige verwiesen, welches auf die Bildung des menschlichen Empfindens eine unglaubliche, fast unumschränkte Herrschaft ausgeübt hat; und es kann nicht meine Absicht sein, die höchste Triebfeder des in unserem Geschlecht aufgetretenen Wollens von einem anderen als ihrem eigenen Mittelpunkte aus darzustellen oder sie durch Vermischung mit der Form, in der sie wirksam wird, zu trüben. Wie und wieso die Urzeit das Heilige empfand, — wodurch sie getrieben wurde, dasselbe darzustellen oder anzudeuten, das ist gegenwärtig nicht die Frage. Die Fähigkeit zu solchen Regungen ist

[1] Umfang und Quelle der erfahrungsfreien Erkenntniss. S. 10.

an sich schon etwas die Menschlichkeit ebenso sehr unterscheidendes wie die zur Sprache.

Diese Fähigkeit muss für sich erklärt werden und sie kann es."

Also nicht aus der Vernunft, sondern aus einer viel früheren Fähigkeit ist die Religion zu erklären, aus einer Eigenthümlichkeit des Gemüthes. Diese gelangte erst durch den aufrechten Gang, als das Auge sich erhob, zum Durchbruch, zum „Andeuten" und „Darstellen", wie wir später von Max Müller hören werden.

Achtes Capitel.

Ludwig Noiré,

geb. 26. März 1829.

Die den Grundformen der Empfindung, Zeit und Raum, entsprechenden Ureigenschaften des Monons: Empfinden und Bewegen. — Welt ohne Empfinden und Bewegen ein Nichts. — Schöpfung des Alls aus dem Mikrokosmos. — Die Welt als Modification von Empfindung. — Der Noiré'sche Monismus. — Eigenschaften des Subjects übertragen auf die doppelt anzuschauende Welt. Grundlehren des Monismus. — Raum und Zeit. — Die Monaden. — Menschheit als Monade. — Stufen. — Entwickelungslehre. Darlegung der Irrthümer unserer Zeit. — Der Ursprung der Sprache: Gemeinsame Arbeit von Lauten begleitet, welche sich auf das Phänomenale beziehen, — Geigers Irrthum. Die Sprache hält sich an's Geschaffene, daher erfasst unser Denken die Welt als Schöpfung. Der Gebrauch des Werkzeugs rein menschlich. Alternirende Steigerung der Werkzeugthätigkeit und des Denkens. Bestätigung durch die Sprachwissenschaft. — Der Ursprung des Werkzeugs eine Organprojection (Ernst Kapp). Beihülfe der Vorderglieder; Ersatz für die Functionen des Kiefers. Die menschliche Hand und die Sprachanschauung. — Erklärung des menschlichen Baues aus der Werkzeugthätigkeit. — Das Arbeiten. — Das Feuer. Sein ungeheurer Einfluss auf das Leben der Menschheit. — Entwickelung der Werkzeuge. — Die fünf Unterscheidungszeichen zwischen Mensch und Thier, zugleich fünf Entwickelungsstufen unserer Ahnen.

Descartes stellte den bewussten Geist der mechanisch zu erfassenden Körperwelt gegenüber, deren Wesen Ausdehnung und Bewegung sei. Dieser Geist und dieser Körper oder besser Denken und Ausdehnung, sind Eigenschaften, welche wir einer Einheit beilegen; diesen grossen Gedanken erfasste Spinoza. Leibniz führt uns aus den allgemeinen Abstractionen wieder in den Bereich des Fassbaren zurück, indem er uns zeigt, dass das All nichts weiter ist als ein Zusammenfluss von lauter Wesen, welche in Besonderung

bestehen. Jedes dieser Einzelwesen ist bis in's kleinste Detail Kraftcentrum und Perceptionscentrum, — der einheitliche Wille eines complicirten Individuums rührt von der dominirenden Monade her, welche übrigens mit allen anderen, denselben Organismus ausmachenden in engster Wechselbeziehung steht. Alle Kraftäusserung in der Natur ist Bewegung; die äusserlich wahrnehmbare Eigenschaft aller Substanz ist Bewegung. Was, mit dem Auge des Naturforschers betrachtet, nicht eine Form der Bewegung sein sollte, ist unerklärbarer Rest, sagt Robert Mayer. Fassen wir diesen Rest auf als eine Complication unentwirrbarer Bewegung, so bleibt dennoch ein unerklärbarer Rest übrig, welcher inneres Motiv aller Erscheinung ist; dieser kann nur das Bewusstsein sein und dieses ist selbst auf seiner höchsten Stufe, als menschliche Vernunft, ableitbar von einer einzigen inneren Eigenschaft, welche wir, Empfindung nennen; dieses Wort schliesst im Begriffe das Wollen auf seiner untersten Stufe in sich ein: Aussenseite der Welt ist Bewegung, Innenseite ist Empfindung und beide setzen sich aus unendlich kleinen Theilen successiv zusammen. Das zeigte Lazar Geiger. Kant aber lehrte, dass sich uns Alles in der Zeit und im Raume darstellt weil Zeit und Raum apriorischer Besitz unseres erkennenden Ich's sind, weil diese Eigenthümlichkeiten unserer Auffassung sind, welche erst jede Erfahrung möglich machen. Was sich uns in Zeit und Raum darstellt, ist eine Erscheinung, welche das Denken zur Vorstellung steigert. Das Ding, wie es ausserhalb unserer Vorstellung sein mag, ist uns ganz unbekannt liegt jenseits der Grenze unserer Erkenntniss. An der Grenze der Erkennniss vermögen wir aber gerade noch an jenes fremde Gebiet, das Ding an sich, zu tasten; unser eigenes Wesen, welches ausser unserem Intellecte liegt, lehrt uns,

dass hier etwas strebt, etwas will und ganz bestimmt will. Es ist Wille, das Ding an sich; das entdeckte Schopenhauer.

„Nunmehr ist die Zeit gekommen“, sagt Ludwig Noiré [1], „an die Stelle der von Kant gefundenen einfachsten Denkelemente (Raum und Zeit) die ihnen in der Wirklichkeit, der objectiven Welt entsprechenden Ureigenschaften der Dinge zu setzen, d. h. jene Eigenschaften, welche wirklich ewig sind und auf keine Weise fehlen dürfen.“

„Empfinden und Bewegen sind diese Ureigenschaften; Raum und Zeit sind die Begriffe, welche unser Denken aus ihnen abgeleitet hat, indem es nach seiner angeborenen Weise die Gegensätze zu einer Einheit erhöht.

Der Raum ist die Einheitsform, auf welche alle Bewegungsgegensätze, — die Zeit die Einheitsform, auf welche alle Empfindungsgegensätze zurückgeführt werden.“

„Empfinden und Bewegen, Geist und Materie, Wille und Kraft sind alle nur Abstractionen, deren Hypostasirung die Ursache unendlichen Irrthums ist. Sie sind stets vereinigt in einem Monon und bezeichnen dessen innere und äussere Eigenschaft.“

„Hier zuerst ist der uralte Streit zwischen Idealismus und Realismus ausgeglichen.

Die Erscheinung ist nicht mehr blosser Schein; denn sie geht mit Nothwendigkeit aus der inneren Eigenschaft der Dinge hervor. Wir können diese innere Eigenschaft zwar nicht messen, nicht wägen, berechnen — sie ist stets transscendent — aber wir können sie mitempfinden; denn es gibt nur einen Geist in der Welt, wie es auch nur einen Stoff gibt.“

[1] Einleitung und Begründung einer monistischen Erkenntnisstheorie. 1877.

So werden wir durch Ludwig Noiré eigentlich erst auf die alldurchdringende auf- und abwogende Wechselbeziehung als eines der obersten Weltenprincipien in ihrem wahren ungeheuren Umfange aufmerksam gemacht. Existirte im All nichts als ein reines Sein, welches sich nicht objectiviren könnte, ein allgemeines continuirliches Ding an sich ohne Empfindung und Bewegung, ein Sein ohne Aeusserung, ohne Vorstellung oder ein ihr entsprechendes Analogon, so wäre dies Phantasma gleich dem reinen Nichtsein; aber wir sind in keiner Weise berechtigt, solche „Hegelei“, wie Arthur Schopenhauer sich ausdrücken würde, uns auszumalen.

Alle Erkenntniss geht zum einen Theile von uns selbst aus, die wir Einheitswesen sind, äusserlich Bewegung, innerlich Empfindung und nichts als mehr oder weniger bewusste Empfindung. In der Eigenschaft der Bewegung objectivirt sich uns jegliches Wesen, welches an und für sich allein betrachtet als Kraft- oder Bewegungscentrum, nach Analogie unseres eigenen Inneren aber als Willens- oder Empfindungscentrum aufzufassen ist.

Im allgemeinen Connexe aller Erscheinungen betrachtet ist jegliches Einzelding allerdings nur eine Besonderung, ein locales Flimmern oder Aufflackern der ewigen unbegrenzten Bewegungssubstanz, welche ihrem inneren Wesen nach Empfindung, Weltengeist ist. Es scheint aber die Natur des Allerfüllenden, Bewegten, sich im Inneren, im Empfindungsleben eines Besonderen successive neben- oder aufeinander, räumlich darzustellen; alle Empfindung aber ist zeitliche Succession. Beide sind untrennbar Eins und Dasselbe: ohne Bewegung gäbe es keinerlei Form von Wahrnehmung derselben, auch keine Zeit; ohne Empfindung keine Bewegung, weder Zeit noch Raum, ohne Bewegung keine Empfindung. Für Denjenigen, welcher gewohnt sein sollte, nur den unkritischen Versicherungen

des modernen Sensualismus oder Materialismus (im weiteren Sinne) zu folgen, und dies thut ja heutzutage leider ein Theil des unsere Ueberzahl von Zeitschriften verschlingenden, nicht gerne tiefer eingehenden Publikums, dürfte allerdings eine so einfach grosse Wahrheit ein das Gewohnheits-Denken kreuzendes Paradoxon sein. Der Geist ist eben aus der nur als Halbnatur erkannten Natur von den Materialisten gestrichen. Leider ist dafür auf der anderen Seite eine spiritistische Richtung aufgewachsen, weil der Causalsinn mit dem blossen Mechanismus sich nicht begnügen konnte. Wie die materialistische Schule glaubte, Alles vermöge der Bewegungscausalität erklären zu können, so spielt hier die Empfindungscausalität eine ungebundene, jenseits der Grenzen menschlichen Erkennens liegende Rolle. Wenn es ein schrecklicher Irrwahn ist, zu glauben, man könne das Psychische aus der Bewegung ableiten, so ist es ein vielleicht noch verderblicherer Traum, geistige Medien ausserhalb den Körpern wirkend sich vorzustellen. Die Wahrheit liegt wie gewöhnlich, so auch hier, in der Mitte; wenn sie, die monistische Erkenntniss, auch langsam vorwärts dringt, lassen wir uns dies nicht wundern: sie trägt kein Schellengewand; dafür aber ist sie unsterblich.

Versuchen wir, obigen Satz deutlicher auszudrücken.

Um über den Zusammenhang von Empfindung und Bewegung als unveräusserlicher Alleigenschaften des Einheitswesens, als welches wir uns selbst zum mindesten auffassen müssen, klarer zu werden, müssen wir eine höhere Empfindungsstufe, die unserer Wahrnehmung, heranziehen.

Trifft ein Lichtstrahl mein Auge, so empfinde ich etwas, ich habe eine Empfindung; wessen? des Lichtstrahles? nein, des Sehnerven, welcher durch den Lichtstrahl bewegt wurde. Wenn kein Nerv in meinem Körper bewegt wird, habe ich

keine Empfindung. Das Aufhören aller Empfindung, aller Bewegung wäre der absolute Tod. Dieser wäre gleich dem „reinen Sein“ oder Nichtsein und ist ebenso unmöglich, da aus Nichts nicht Etwas werden kann.

Alle Wahrnehmung ist eine Anhäufung kleiner Perceptionen, welche von einem äusseren Standpunkte nur als Bewegungsundulationen wahrzunehmen wären, falls das Ungreifbarkleine überhaupt noch auf irgend eine Weise sinnlich wahrgenommen werden könnte. Das Sichanhäufen, das Aufeinanderfolgen der Wahrnehmung wie aller Empfindung nennen wir Zeit; diese Zeit wird in der Aussenwelt dargestellt durch Aufeinanderfolge der Bewegung. Das Nebeneinander der Bewegung ist der Raum. Bewegung allein erklärt keine einzige Erscheinung von Grund aus.

„Setzen wir den Fall, es gelänge dem Materialismus oder der mechanischen Naturerklärung, überall die Erscheinungen auf die Bewegung der Atome zurückzuführen; er ginge von den Weltatomen aus, erklärte die aus ihrer Bewegung zu Stande kommenden kosmischen Kräfte, verfolgte dann an der Hand der Kant-Laplace'schen Theorie die Bildung der einzelnen Himmelskörper unseres Sonnensystems, zeigte, wie die Erde, früher eine Dunstkugel, sich allmählich verdichtete, wie die unorganischen Stoffe auf ihr sich entwickelten, wie endlich auch von geringen Anfängen durch mechanische Wirkungen Organismen sich bildeten, die sich fort und fort differenzirten und veränderten, bis endlich der Mensch mit seinem wunderbar gebildeten, die feinste und kunstvollste Mechanik darbietenden Körper dastände, ich frage, wenn dies wirklich gelungen wäre, müsste da nicht ein homerisches Gelächter aller Einsichtigen dieses Resultat begrüssen, da dann ja doch offenbar würde, dass wir es hier blos mit Automaten zu thun hätten, indem eine

Bewegung aus der andern herleiten in alle Ewigkeit nichts anderes zu Tage fördern kann als wieder pure äussere mechanische Bewegung."

„Ebenso muss doch auch der Idealismus, wenn er ausgeht von dem heutigen Bewusstsein der Menschheit und nichts weiter anerkennen will als diese Denkformen, indem er mit anscheinender Berechtigung behaupten kann, dass alles, was uns als Materie erscheint, mit Gewissheit nichts anderes ist, als eine Modification unseres Empfindens, dass es also in Wahrheit nur ideal ist, er muss doch auch anerkennen, dass alles Denken an die Zeit gebunden ist, und wenn er nun diesen dialektischen Prozess rückwärts verfolgt in immer dunklere und dunklere Tiefen der Vergangenheit, so wird er schliesslich entweder an einem Nebelmeere des Nichts oder des blossen Traumes angelangen oder er muss ein Subject zu seinem zweifellosen Denken und Empfinden annehmen, welches Subject in seinem gewissen Vorhandensein im Raume dann auch den Schluss nothwendig macht auf die ebenso gewisse Realität der Objecte."

Sehr wahr fährt Noiré fort: „Der Dualismus ist in unserem heutigen Zeitbewusstsein durch seine inneren Widersprüche geradezu gerichtet und einer Widerlegung kaum bedürftig. Die ernsthaften Versuche Cartesius' und Leibniz, ihn mit unserem vernünftigen Denken in Einklang zu bringen, erscheinen uns heute wahrhaft lächerlich. Oder wer müsste nicht lächeln, wenn er sich die Seele nach Descartes in der Zirbeldrüse sitzend und von da aus, wie ein Kutscher auf hohem Sitze, alle Bewegungen des Körpers an den Zügeln und Strängen der Gehirnwindungen, Nerven, Fasern etc. regierend vorstellen sollte? Ebenso ungereimt ist der Leibniz'sche Erklärungsversuch, dass ein grosser Werkmeister von Urbeginn die Seelen und die Körper so vor-

trefflich für einander zubereitet habe, dass sie, wie zwei gleichgerichtete Uhrwerke, in unabhängiger Existenz doch stets miteinander gehen!

In dem philosophischen Bewusstsein unseres Jahrhunderts ist vielmehr der Monismus gereift. Die ihn mit dem Materialismus zusammenwerfen, sind ebenso thöricht als die, welche darin einen verkappten Spiritualismus wittern wollten!

Der Grundgedanke desselben ist das Goethe'sche Wort: Kein Geist ohne Stoff, kein Stoff ohne Geist. — Die Welt hat die beiden Attribute der Ausdehnung und des Denkens, wie Spinoza sagte, oder vielmehr wie wir heute richtiger sagen, der Bewegung und Empfindung, ersteres die äussere letzteres die innere Eigenschaft der Dinge. Das Wesen unseres erkennenden Geistes ist also dasselbe Wesen, was als innere Eigenschaft in allen Dingen ruht und als Erscheinung, Form, sich allein uns offenbart, aus welcher wir dann wieder den Rückschluss auf dieses innere Geistige machen, welches als solches immer transscendent ist, d. h. von uns nicht unmittelbar wahrgenommen werden kann."

Wir werden nach einigem Nachdenken finden, dass die von Ludwig Noiré gelehrte monistische Philosophie überall der Wahrheit zu entsprechen scheint und daher am besten unser Denken befriedigt. Wer sie einmal kennen gelernt hat, wird schwerlich noch eine andere Lehre acceptiren können. Sie befreit uns von dem trostlosen, öden Materialismus, denn sie trägt dem Geiste Rechnung; aber sie bewahrt uns auf der anderen Seite wieder vor den traurigen Verirrungen und Phantastereien des Spiritualismus, wie derselbe als krankhafte Reaction auf die Extravaganzen des Materialismus naturgemäss folgen musste. Die Mathematik bekommt ihre richtige Stelle angewiesen und wird behütet vor Ueberschreitungen des Vorstellungsvermögens, innerhalb

wessen allein sie sich zu bewegen hat. Metaphysische Träume, wie von der Dynamik des Raumes, von mehr als drei Dimensionen, Krümmungsmaass des Raumes u. dergl. mehr sollten schon durch Kant gerichtet sein. Alles Positive der früheren Philosophien findet gerechte Würdigung und Verwerthung. Kant erhält seinen gebührenden Ehrenplatz, Spinoza und die tiefsinnige Sânkya-Philosophie ihre Vollendung. Der Mensch steht nicht mehr der Natur als unerklärliches Räthsel gegenüber und verliert auch die Eigenschaft einer Voraussetzung; vielmehr wird er erklärt aus der Natur, wie letztere wiederum aus ihm selber. Selbst das Gemüth erhält eine gewisse Beruhigung, wenn auch seine kühnsten Träume nicht befriedigt werden können. Diese Träume aber entstammen dem Irrthum, und wenn wir von diesem geheilt sein werden, werden wir uns auch transscendentaler Wünsche entschlagen. Noiré wurde entzündet durch den strahlenden Gedanken der Entwickelung, welchen er zuerst zu Ende dachte; denn nicht nur die Formen sind ihm entwickelt, die Welt ist ihm eine Entwickelung des Geistes, aber nicht im Unsterblichkeitssinne betreffs der Einzelwesen genommen. Diesen Gedanken brachte er, wie wir schon sahen, in Uebereinstimmung mit der Lehre Kant's. Die grossen alleinstehenden Genien erkannte er aus dem lärmenden Schwarm der Epigonen heraus und wusste sie zur Harmonie der werdenden Weltanschauung zu verbinden. Diese grossen Geister sind insbesondere Robert Mayer, Lazar Geiger, Arthur Schopenhauer, auch Charles Darwin, gegen welchen noch vor einem Decennium fast die ganze kritische Philosophie Front machte. Indess ist Noiré weit entfernt, jede Einzelleistung der genannten gut zu heissen, vielmehr würdigt er nur die grossen Gedanken, welche divinatorisch dem Erkenntnissziele

uns entgegen führen. Robert Mayer's Seelentheorie, Geiger's Sprachursprung, Schopenhauer's übersprungene Entwickelung und vergessene Liebe, Darwin's petitio principii mit der Zelle, die in den Vordergrund tretenden äusseren Ursachen finden Correctur oder Zurückweisung.

Wir werden weiter unten sehen, dass dies nicht die einzigen Leistungen Noiré's sind; vielmehr hat er den Nachweis des activen Theils der Sinnenwahrnehmung, welcher Gedanke bei Schopenhauer im Keim enthalten war, durchgeführt und das Problem aller Probleme, den Ursprung der Sprache, endgültig gelöst, in Folge dessen nunmehr das Räthsel des Menschen aufgedeckt zu werden vermag. — Betrachten wir die hervorragendsten Fortschritte, welche der Monismus durch Ludwig Noiré erfahren hat, für sich.

Kant lehrte: Raum, Zeit und Causalität sind dem Denken a priori eigen; alles Uebrige wird von aussen, durch die Erfahrung gegeben.

Hiermit kann sich Noiré, durchdrungen von der Idee einer allüberall waltenden Wechselbeziehung, nicht einverstanden erklären. Er kehrt Kant's Satz um und sagt: „Jedes Subject, vom Atom bis zu den Weltkörpern, vom Monere bis zur Monade Menschheit ist ein M o n o n, welches die beiden Eigenschaften B e w e g u n g und E m p f i n d u n g besitzt. Die Empfindung wirkt als Wille, d. h. subjective Causalität, in activer Weise; sie objectivirt die Aussenwelt zu einem anderen I c h und so treten die Gegenstände als objective Causalität ihr entgegen. Es ist also ein Irrthum des subjectiven Idealismus, wenn Kant und Schopenhauer behaupten: Die Bewegung und die Veränderung des Gemüthes sind erst durch die Erfahrung gegeben; ursprünglich angeborenes Material der reinen Vernunft sind die beiden Formen von Raum und Zeit, sowie die Kategorie der

Causalität. Gerade umgekehrt: Bewegung und Empfindung sind allen Subjecten eigen, daraus gehen erst die oberen Einheiten oder Abstractionen Raum und Zeit hervor.“ Mit Recht sagt Noiré: „Ich möchte doch einmal wissen, wie ein Subject, das sich nicht bewegt, zu der Anschauungsform Raum gelangen könnte. Der Leser möge den Versuch machen, sich eine Veränderung auch seines inneren Sinnes zu denken, welche nicht gleichzeitig eine Bewegung wäre, er wird die Unmöglichkeit begreifen. Alles, was das Subject besitzt, kann dasselbe auch auf die Welt der Objecte übertragen, mehr aber kann es unmöglich in der letzteren wahrnehmen.“[1]

„Das Subject hat nun:

1. Willen, der sich als Bewegung äussert. Diese Eigenschaft ist unmittelbar gewiss. Sie kann nur durch den Gegensatz zum Bewusstsein kommen. Alle äussere Wahrnehmung ist darum nichts anderes als Raum- oder Bewegungsgegensatz, d. h. Erscheinung. Ob ich in dunkler Nacht wider einen Baumstamm anrenne oder ob ein leuchtendes, duftendes Aetheratom meine Nerven erregt, es ist für die reine Vernunft eines und dasselbe, nichts als Bewegungsgegensatz. Erscheinung ist Ausschliessung, Aeusseres. Insofern ist die Aussenwelt mit ihren Bewegungen etwas Objectives, Reales. Denn meine reale Bewegung kann nur durch etwas gehemmt, aufgehoben werden, welches ebenso real ist. Daraus folgt denn auch die Objectivität der äusseren Welt sammt der obersten Einheit, auf welche wir alle Bewegungsgegensätze zurückführen, d. i. dem Raume.

[1] Einleitung und Begründung einer monistischen Erkenntnisstheorie. 1877.

Wenn Kant die apriorische Gewissheit des Raumes und dessen Idealität darauf begründet, dass es eine Wissenschaft gäbe, deren Sätze alle mit Nothwendigkeit aus einer reinen Anschauung hergeleitet werden und jeder Erfahrung entbehren können, so hat er dabei eins übersehen, was heute jeder Geometer zugeben wird, nämlich dass das erste Postulat der Geometrie, die gerade Linie, nicht aus der reinen Vernunft geschöpft, sondern aus der Bewegung hergeleitet ist. Wenn er nun die Bewegung etwas Empirisches nennt, so geräth er dadurch in seinen Fundamentalanschauungen mit sich selbst in Widerspruch. Wir aber, die von der Bewegung ausgehen und wissen, dass die gerade Linie die Richtung der Kraft ist, die ursprünglich schon dem Atom eigen ist und welche deshalb allen folgenden Daseinsformen realiter zu Grunde liegt, bleiben in vollkommener Uebereinstimmung.

Die Bewegung ist das wahrhaft Objective, Reale, welches wir von den äusseren Dingen wahrnehmen können. Sie gibt uns freilich nur Erscheinung, d. h. das Aeussere, nicht das wahre Wesen der Dinge."

Wir müssen Noiré weiter reden lassen:

„Das Subject hat 2) Empfindung, die sich nur als Succession, d. h. in der Erscheinungsform der Zeit zu äussern vermag. Danach ist in dem Empfinden, Denken, Vorstellen als solchem das Räumliche nicht gegeben und somit erklärt es sich von selbst, wie Kant dem Raume nur eine empirische Realität, dagegen eine transscendentale Idealität zuschreiben konnte. Veranschaulichen wir uns unsere Seele mit ihren Empfindungsgegensätzen als einen Morse'schen Telegraphen, welcher in unermesslich schneller Folge und unendlich kleinen Zeittheilchen punktirt, so ist die Aussenwelt, welche diese Punkte verursacht, wohl ein wirkliches

Object, als solches aber transsceudental, d. h. von welchem wir niemals etwas erfahren können, da es nur sein Schattenspiel als Punkte in uns abzeichnet. Wir verlegen nun freilich die Dinge nach aussen, das ist aber nur ein Act unserer Seele, somit ist die reine Idealität des Raumes erwiesen. Nun ist aber unsere Empfindung für uns etwas Reales, ja wir können sagen, das einzig Reale, was es gibt, da ja ein Jeder leicht einsieht, dass mit aufgehobener Empfindung jede Behauptung, dass überhaupt etwas vorhanden sei, von selber wegfiele.

Wir finden demnach in der objectiven Welt zwei Realitäten:

1) Die Bewegung, die uns selbst eigen ist, deren Hemmung uns die äussere Welt, die Welt als Erscheinung, die Welt als Ausschliessung, als Grenzgebiet unseres Empfindens und Seins, mit einem Worte: die Welt als Bewegung, als Raum offenbart. Satz des zureichenden Grundes.

2) Die Empfindung, zunächst rein subjectiv nur in uns bekannt, da sie das innere Wesen der Dinge ausmacht. Unmöglich, von dem Empfinden Anderer etwas zu wissen. Aber durch Mitempfinden (Sympathie) kann uns das Empfinden anderer verständlich werden, wie denn ja auch andere ihre Erscheinung mit Bewusstsein so einrichten können, dass ihr Inneres zu unserem Mitempfinden spreche. Die Welt als Empfindung, Subject. Satz der Analogie.

Der Raum und die in dieser Form sich auflösenden Bewegungsgegensätze haben also insofern empirische Realität, als wir das Aeussere der Dinge dadurch bestimmen. Unsere Vernunft ist erst dann befriedigt, wenn sie die ganze äussere Welt, alle ihre Erscheinungen, als reine Raum- oder Bewegungsgegensätze ursprünglich gleicher Atome wird aufgefasst haben.

Die Zeit hat insoferne empirische Realität, als wir selbst im Stande sind, die Dinge zu subjectiviren, d. h. uns in ihr Empfinden, ihr Inneres, hinein zu versetzen. So gut das Wesentliche, das Reale, an mir selbst das Empfinden ist, mein Ich ohne dasselbe nicht denkbar ist und alle meine Bewegungen durch dasselbe bedingt werden, dieses Empfinden mir aber nur als ein Zeitliches möglich erscheint; ebenso muss ich auch von anderen Wesen sagen können: Zeitliche Veränderungen, der Rhythmus des Lebens ist das Wesentliche derselben. Die Pflanze, das Thier, alle Organismen sind Succession. Nicht nur die durch Empfindung zur Einheit erhobenen Raumtheile, ihre körperlichen Atome, sondern auch die zur Einheit erhobenen Zeittheilchen der Empfindung, die Succession, bilden die Idee dieser Wesen."

Aus dem Citirten geht nun hervor

die Grundlehre des Monismus.

„1. Bewegung und Empfindung sind die einzigen, wahren, objectiven und unverlierbaren Eigenschaften der Welt; jene die äussere, diese die innere Eigenschaft der Dinge.

2. Die Bewegungsgrösse ist im Weltall stets dieselbe; sie ist ewig.

Keine Bewegung kann zu nichts werden. Nil fit ad nihilum.

So mannigfaltig die Erscheinungen sind, es gibt nur eine äussere Eigenschaft der Dinge, nur eine Bewegung.

Nicht ihre Qualität, nur ihre Quantität ist verschieden (Cartesius).

Es gibt nur eine unendlich grosse Naturkraft (Robert Mayer).

3. Der Raum ist die oberste Einheit, auf welche wir alle Bewegungsgegensätze zurückführen; die Zeit die oberste Einheit, auf welche wir alle Empfindungsgegensätze zurück-

führen. Sie sind für unser Denken Abstractionen, Formen, Maasse.

4. Die Welt als Bewegung, als Mechanismus, ist zeitlos.

5. Die Zeit, die Dauer, ist die wahre oberste Form der Empfindung.

6. Alles Erkennen liegt einzig und allein in dem Bereiche der Empfindung, darum müssen alle erkennbaren Dinge in die Form der Zeit eingehen. Die Form des Raumes ist unserem Denken nur mittelbar bekannt. Sie stammt daher, dass das empfindende Subject zugleich ein bewegtes ist.

7. Das Ich ist ein Empfindungsbezirk. Alles Aeussere ist seine Begrenzung, zugleich aber auch das Material, der Inhalt seines Bewusstseins.

8. Unmittelbar gewiss ist der Wille, der sich als Bewegung äussert (Empfindungscausalität). Ebenso gewiss ist unsere Empfindung, wenn auch das Aeussere, welches dieselbe hervorbringt, transscendental, unerkennbar, nur als Bewegung, Raumgegensatz, Erscheinung, sich darstellt (Bewegungscausalität).

9. Jene Eigenschaft, mittels welcher wir die Welt erkennen, ist für uns bei den anderen Wesen unerfahrbar, unberechenbar, *metempirisch*. Das Innere der übrigen Wesen kann von uns nicht vorgestellt werden, ihr Empfinden, d. h. ihr Wesentliches kann nur *mitempfunden* werden. Es beginnt für uns verständlich zu werden, wo lebende Wesen das Bestreben haben, ihr Inneres anderen mitzutheilen. Sie können dies nur durch die *Symbolik der Bewegung*.

10. Jede Erkenntniss durch Vorstellung gibt aber zunächst nichts anderes als Bewegung. Nur das erkennende Subject ist für sich zugleich Bewegung und Empfindung. „„Ihm ist

sein Leib auf zwei verschiedene Weisen gegeben: einmal als Vorstellung, als Object unter Objecten und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, als jenes jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet. Der Willensact und die Action des Leibes sind nicht zwei objectiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Causalität verkuüpft, stehen nicht im Verhältniss von Ursache und Wirkung; sondern sie sind eins und dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben, einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand. Die Action des Leibes ist nichts anderes als der objectivirte, d. h. in die Erscheinung getretene Act des Willens (Schopenhauer)““.

Hier wird sich nun jedem aufmerksamen Leser die Frage aufdrängen:

Welche Stellung nimmt denn der Schopenhauersche „Wille“, jenes das All erfüllende, in den Individuen sichtbar gewordene Streben, das „Ding an sich“, unserer „Eigenschaft der Empfindung“ gegenüber ein? Wird jenes „metaphysische Streben“ neben unserem Begriffe der Empfindung aufrecht erhalten bleiben können? Wir können diese sehr gerechtfertigten Fragen nur dahin beantworten: Schopenhauers „Wille“ und unsere „Empfindung“ sind eigentlich Eins und dasselbe. Der Wille ist das Wesen der Dinge und äussert sich in der Gestalt (Bewegung); alle Gestalt aber ist Ausschliessung, ist Willenscentrum. Diese Ausschliessung oder dieses Individuum steht mit der Umgebung continuirlich in einer zweifachen inneren Beziehung: es empfängt und es theilt aus. Jede Bewegung gegen sein Grenzgebiet verändert in gewissem Grade seine Bewegung, verändert, subjectiv betrachtet, sein Wesen, welches empfindend Gegen-

wirkung anstrebt. Bei höheren Individuen steigert sich dies Verhältniss local bis zur menschlichen Intelligenz. Diese Intelligenz ist, von aussen betrachtet, das Hirn in seinem lebendigen Contact mit dem Blute und den Nerven. Von innen betrachtet ist die Intelligenz eine Eigenschaft, welche den Sinnen entrückt ist. Alles Innenleben ist transscendental, aber gerade das Wesentliche. Bewegungsvorgänge als solche betrachtet gehören einer Maschine an. Das was aussen als Bewegung sich darstellt, ist innen Empfindung. Substanz ist aussen Bewegung, innen Empfindung bis in ihre kleinsten Theilchen.

Der Intellect, sagen wir mit Schopenhauer, ist nicht Innenseite des Menschen sondern nur eines Theiles desselben, entwickelt aus dem Willen, der allgemeineren Empfindung, welche auf ihren dunkelbewussten Urstufen durch das ganze All, überall aber als Innenseite von Individuen, von substanziellen Formen, deren Aussenseite Bewegung ist, verbreitet ist als Eigenschaft. Der Schopenhauer'sche Wille schliesst Bewusstsein und Empfinden scheinbar aus; ja Schopenhauer will es sogar. Wir sagen dagegen: unsere „Empfindung“ schliesst auf der Urstufe Urbewusstsein, Urempfinden, Urwollen in sich ein, sie ist der wahre Quell aller geistigen Anlagen, Innenseite des Alls.

Alle Empfindung ist insofern eine physische, als sie Innenseite der Individuen ist, aus welchen das All besteht. Empfindung ist insofern metaphysisch, unserem Vorstellen fremd, als sie ewig unzerstörbar, ein überall wohnendes aus Centren bestehendes, Continuum ist; überall tritt sie folglich mit sich selbst in Wechselbeziehung, in ihren Erscheinungen sich bekämpfend oder nach sich verlangend. So wechselt sie stets die äussere Form, die Form der Bewegung, und die innere Form, die Art des Empfindens. Steigerung, aber

auch nur vorübergehende, ist blos in Individuen möglich. Physische Empfindung ist, obgleich, weil sie zugleich in allen Individuen vorhanden, sie zugleich immer metaphysisch ist, allein die nach Vervollkommnung ringende, Intellect erzeugende.

Der Intellect rekrutirt sich während der Dauer seines Bestehens beständig aus tieferen Empfindungsgraden, um schliesslich seine Besonderheit wieder zu verlieren, d. h. nicht um in Nichts, sondern im allgemeinen Bewusstsein, Empfinden, Wollen, welches — wie wir nie vergessen dürfen — stets Individuen, Erscheinungen beseelt, aufzugehen. In den realen Wesen, und dies sind die Individuen, die Einheitswesen, welche das Continuum der Substanz, die sich uns als Bewegung darstellt, ausmachen, gibt es überhaupt nur Empfindung. Ueberall ist sie als eine physische mit einem Grade von Bewusstsein und Streben verwachsen. Bewegungsformen als solche empfinden nicht. Weder fühlt der elektrische Strom Lust und Schmerz, Hunger oder Durst, noch mein Körper. Mein Körper hat nur Bewegungen durchzumachen, kennt weder Hunger noch Durst, Angenehmes oder Unangenehmes: es ist die mit meinem Ich untrennbar verbundene Empfindung; ja Ich bin es, der Hunger oder Durst hat, Ich bin es, der empfindet, will, bewusst will. Immer ist es das Einheitswesen, welches empfindet, welches bewegt ist, nicht die blosse durch Abstraction erhaltene Eigenschaft wie z. B. der Körper. Empfindung gibt es nur für Subjecte; aber das All ist voller Subjecte und nur Subjecte. Die äussere Abschliessung aller Subjecte aber ist die Bewegung, ohne welche ein Subject ebensowenig vorstellbar wäre, als es ohne innere Eigenschaft verständlich oder erklärbar sein würde. Schopenhauers „Wille“ verschmilzt demnach völlig mit dem von Geiger gewählten Begriffe „Empfindung“, welcher weiterhin

re vera identisch ist mit der „Perception“ des genialen Leibniz. „Das Ich bin“ sagt Ludwig Noiré, „ist die einzige unmittelbar gewisse Thatsache. Die Einheit des Empfindens erstreckt sich nur als Succession in die Dimension der Zeit. Ich dauere und es wechselt sind ihr ursprünglicher Besitz. Diese Einheit des Bewusstseins, welche unser wahres Wesen ausmacht, wird wach am Gegensatz, welcher naturgemäss ebenfalls nur als Einheit empfunden werden kann. Das ist der Ursprung des Objectivirens; auf diese Weise zieht die objective Welt in unser Inneres ein. Das Object entsteht dadurch, dass wir dem ausser uns Seienden ein Ich leihen. Nur so erhält dasselbe eine Dauer in der Zeit. Die obersten Einheiten sind demnach Subject und Object; das Wollende gegenüber dem Wollenden.

Durch die Hemmung des Willens erwacht das Bewusstsein. Die Hemmung der Bewegung gibt dem Subject das Urgefühl des Raumes, die Unterbrechung oder Mannigfaltigkeit der Empfindung gibt das Urgefühl der Zeit. Beide sind, wie schon mehrfach bemerkt, oberste Einheiten, auf welche die Bewegungs- und Empfindungsgegensätze zurückgeführt werden, blosse Formen und Normen, nicht aber, wie man ehemals wähnte, da man alle Abstractionen für Wesenheiten hielt, wahre Realitäten.“ „Dass wir einen dahinfliegenden Stein in jedem unendlich kleinen Zeittheilchen für denselben Stein halten, das ist das grosse Problem der Erkenntniss in möglichster Einfachheit und Reinheit. In Wahrheit und Wirklichkeit ist der fliegende Stein in unserer Sinnesaffection nicht gegeben. Wir empfinden nichts als zeitliche Differenzen, welche wir in räumliche Differenzen übertragen. Es ist in jedem unendlich kleinen Zeittheilchen eine Raumveränderung vor-

handen; alle diese Raumveränderungen gelangen zu der Einheit des Bewusstseins, das nur Zeitunterschiede aufzufassen vermag. Dieses Bewusstsein verlegt, überträgt nun seine eigene Einheit, sein Ich auf den Inhalt jener Zeitdifferenzen, welcher dadurch zum Gegenstande, zum Object wird, d. h. in der Aussenwelt eine ebenso dauernde Existenz erhält, als das erkennende Individuum eine innerlich dauernde Existenz empfindet. Also neben die unmittelbar gewisse Thatsache des Selbstbewusstseins, dessen Erscheinungsform die Zeit oder das Dauern ist, stellt sich uns das zweite Räthsel, das Vorhandensein einer Welt von Objecten, welche an und für sich nichts anderes als stete Raumveränderungen enthält, die durch die Veränderungen unseres Bewusstseins gemessen werden, aber um deswillen, weil wir selber bewegte Wesen sind, auch als Raumveränderungen für uns gelten. Erst mit dem Augenblicke, wo wir Objecte ausser uns festzuhalten vermögen, findet der Austausch oder vielmehr die Vereinigung der beiden Erscheinungsformen statt.

a) Die Raumdifferenzen treten in die Erscheinungsform der Zeit; es entsteht für unser Bewusstsein eine äussere Bewegung, welche Raum und Zeit vereinigt.

b) Die Zeitdifferenzen des Bewusstseins treten nach aussen; das unbewusste Zählen des inneren Sinnes, der Empfindung, objectivirt sich im Spiegel der Aussenwelt. Die Zeit wird im Raume wirklich.“

Mit Auflösung dieses Räthsels löst Ludwig Noiré zugleich auch die Frage nach dem Ursprunge des Lebens, nach dem Anfange der Welt und was dergleichen entweder zu kurz gefasste oder aber das Erkenntnissvermögen überschreitende, in ihrem Grunde eigentlich unberechtigte Fragen mehr sind. Denn es wird gezeigt, das Leben sei ewig,

und Ewigkeit hat nach keiner Seite hin irgend welche Schranken.

Noiré geht aus von der denkbar kleinsten Individualität, welche für die Urform alles Daseins gelten kann, nämlich von „dem im Weltäther tanzenden, durch eigenen Willen bewegten, von allen übrigen gleichartigen Atomen repellirten Aetheratom.“ Er nennt dieses Atom „voluntas, insofern es die einfachste und ursprünglichste Erscheinung des individuellen Willens ist, welcher sich noch nicht zu einem höheren Dasein durch Antheilnahme und Bindung emporgerungen hat. In seiner unendlich kleinen Bewegungssphäre erschöpft sich dieser Wille. Die Sphäre wird begrenzt durch die Aussenwelt, deren Wirkung eine ausschliessende ist.

Das Universum gelangt zur unendlich schwächsten Wahrnehmung und hat zugleich eine unendlich grosse Uebergewalt.“ Den Inhalt des geistigen Bewusstseins des Atoms nennt Noiré auf einer graphischen Darstellung [1] Spatium und Tempus, Raum und Zeit, da die Hemmung der Bewegung nothwendig als räumliches Bewusstsein, wenn auch noch so schwach dämmernd, der dadurch erzeugte Rhythmus als zeitliches Bewusstsein in dem Innern des Atoms vorhanden sein muss. Das Zeitliche wird hier als Ursprung des inneren Sinnes, das Raumbewusstsein dagegen als „Quelle der mit Sonnenklarheit unsere Gedankenwelt erfüllenden anschaulichen oder äusseren Wahrnehmung“ bezeichnet. Mit dem Auftreten der Organismen, ausgezeichnet durch den Rhythmus des Aus- und Einathmens, die dadurch erzeugte Wärme, die unendlich schnelle Bewegung der Molecülen, die vom Willen abhängige Säftecirculation ist der „älteste dauernde Zustand gegeben, der sich selber

[1] Einleitung und Begründung einer monistischen Erkenntnisstheorie. Cap. VIII.

erhält und inmitten der contribuirenden Aussenwelt durch fortgesetzte Auswahl äquilibrirt, weil innen die Empfindung dieses Zustandes vorhanden ist.“ Diese Empfindung des Organismus ist „das wahre Ichgefühl der zusammenhängenden Stofftheile. Jedes Stofftheilchen, welches an dem Prozesse nicht mehr participirt, welches durch ungünstige Bedingungen davon ausgeschlossen wird, verliert diese Empfindung, es ist in Bezug auf den Organismus todte Masse. Das zeitliche Bewusstsein des fortdauernden Zustandes ist demnach in seiner ursprünglichsten Einfachheit gegeben; es ist aber, was wohl zu beachten, nur durch einen periodischen Wechsel, einen regelmässigen Rhythmus, eine ununterbrochene Succession von Empfindungseinheiten, ein unaufhörliches Erneuern der feinsten Stofftheilchen erschlossen.“ Diesen ältesten dauernden Zustand im Stoffwechsel nennt Noiré den fons mechanismi, als Wille aufgefasst fons vitalis animi, sensus et cogitationis. Die dem Problem des Ursprunges der Menschheit ebenbürtige Frage nach dem Ursprunge des Organischen hat Noiré indess auch nicht gelöst, obgleich er die philosophische Bahn hierzu betrat; auch seine Erklärung des Wesens eines Organismus führt uns der Lösung nicht näher, so gut sie auch ist. Ob vielleicht die Biologie hierin folgenreiche Schritte thun werde, insbesondere wohl die Physiologie, bleibt vorerst noch abzuwarten. So lange werden wir uns mit der in den wichtigsten Punkten durch Ludwig Noiré nachgewiesenen Kenntniss der Abstammung unsrer selbst, d. h. des Wie unseres Menschgewordenseins und mit dem älteren Befunde zufrieden geben müssen, dass es dieselbe Bewegung und Empfindung ist, welche Organismus und Mineralwelt zusammensetzen, ja selbst dieselben ursprünglich anorganischen Formen, wenn man so will.

Das Zellenbewusstsein ist „die zweite Stufe des dunkeln Untergrundes unseres Ichbewusstseins.“ „Der höhere Organismus entwickelt sich dadurch, dass bestimmte Zellen von jenen Eigenschaften, die sie in ihrer ursprünglichen Freiheit alle vereinigten, nur eine zu höchster Vollkommenheit heranbilden und demnach für den ganzen Organismus diese Function übernehmen, sodass z. B. die Zellen des Magens und der Därme verdauen, die der Lunge athmen u. s. w. Je mehr solcher Functionen localisirt werden, je vollkommener dieselben durch höchst zweckentsprechende Organe ausgeführt werden, je allseitiger die Bedingtheit sämmtlicher Theile, je rascher und harmonischer sich alles vollzieht, um so centralisirter, heller und vollkommener wird das individuelle Bewusstsein.“ — Gehen wir nun zum Begriffe des Individuums oder der Monade über, welchen hauptsächlich Spinoza und Leibniz anbahnten.

Als die einfachsten Monaden haben wir uns die Weltätheratome zu denken; wie wir bereits vernahmen, müssen dieselben eine Eigenschaft haben, welche ihre Existenz einschliesst, die Empfindung, und eine Grenze ihres Seins, die Bewegung. Der Zusammenfluss dieser Monaden ist das All mit seinen Weltkörpern, Anorganismen und Organismen. Die ursprüngliche Verschiedenheit dieser Atome einerseits und ihr ursprünglicher Zusammenhang, so locker derselbe auch vorzustellen ist (denn leere Räume gibt es nicht, Alles ist ausgefüllt mit einem Grade von Lebensenergie), andererseits, bedingt eine Differenzirung des Aethers. Es bilden sich, indess der Aether vielleicht heute noch fortbesteht, wie die Physik will, Molecülcomplexe, Bewegungs- und Empfindungscentra, welche, soweit ihre Macht reicht, die Aussenwelt sich unterzuordnen streben. Denn alles Dasein ist ja ein Erhaltenbleibenwollen. Alle Atome, alle Molecüle

gehen auf in dem neuen Einheitswesen, dessen Dasein der einheitliche Ausdruck, nicht die Summe der einzelnen Molecülen- oder Atomexistenzen ist. Um ein Gleichniss anzuführen, wirkt das Nacheinanderauffallen einer Unmenge von Schneeflocken nicht gleich einer (hier blos äusseren) Vereinigung derselben zu einer Lawine oder das Nacheinanderexplodiren von elektrischen Strahlen nicht gleich dem Blitze. Nicht die Summe des Strebens der einzelnen Theile eines zu einer Monade vereinigten Atomencomplexes, sondern die Einheit, die Gleichzeitigkeit ihres Wollens in Bezug auf ihre oberste Einheit, an die sie ihren Willen abgegeben haben, der sie ganz untergeordnet sind, in der sie aufgehen, macht eine Monade höherer Ordnung aus. Die Unterordnung des Willens bringt Organismen zuwege. Eine wohlgeschulte Armee ist ganz einem gesunden Organismus zu vergleichen. Der Zusammenhalt ist ein fester; jedes einzelne Glied hat seinen besonderen Willen einem höheren untergeordnet, ohne darum ihn ganz verloren zu haben; er muss dasein für Erhaltung der eigenen Sonderexistenz. So sind unsere Muskeln, Zellen und wiederum deren Molecüle und deren Theilchen einem in der Gattung mit aufsteigender Entwickelung erworbenen höheren Geiste, der sich in diesem Organismus als wirkende Maschine objectivirt, untergeordnet. Ausgenutzte Theile werden ausgeschieden und neue aufgenommen; gerade dieser Stoffwechsel erhält den höheren einheitlichen dauernden Zustand. Dieser Wechsel bei der inneren Dauer bringt klareres Bewusstsein hervor, indem er die Continuität der Empfindung differenzirt. Wo vorher eine gleichmässige Zeit vorhanden war, wird jetzt eine abgetheilte erhalten: der Organismus ist mit jeder Secunde ein anderer und doch derselbe. Mit dem Emporschwingen und der Fortpflanzung ist aber auch ein Ausnutzen des

ganzen thierischen oder pflanzlichen Organismus verknüpft: der Tod der zusammengesetzten Monade. Für Mineralien, z. B. Krystalle, scheint nur während der Bildung ein regeres Monadenbewusstsein zu existiren; dann wenigstens haben wir eine äussere Art des Stoffwechsels zu verzeichnen. Nach einem centralen Willen, bedingt durch äussere Verhältnisse, gerade wie bei den Organismen, bilden sich die Krystalle; in einem flachen Gefässe anders als in einem hohen. Sie haben Verbindung mit der Aussenwelt, freilich nur in Bezug auf ihre Bildung; sind sie gebildet, so schwinden Zeit- und Raumbewusstsein bis auf einen schwachen Rest zusammen. Mit unserem Intellect ist aber der Cohäsionszustand des Krystalls darum nicht zu vergleichen.

Die niederste Monade, das gedachte Atom als Form-, d. h. Bewegungs- und Empfindungselement alles Seienden oder Werdenden setzt zuletzt, immer höheren Einheiten sich unterordnend, das ganze Weltall zusammen. Das Weltall besteht aus lauter Monaden, und ist selbst eine unendliche Monade, die jedoch mangels äusserer Beschränkung, zu keinem einheitlichen Bewusstsein gelangen kann.[1] Die Grösse der Bewegung macht die Monade nicht aus, sondern die Höhe der Empfindung. Unsere Erde ist eine Monade sehr niederer Ordnung; ihr Geist ist kein höherer als der eines Kieselsteines, ihr Bewusstsein im Vergleich mit unserem Null. Und doch leben auf dieser so sehr zusammengesetzten niederen Monade weit complizirtere und höhere Monaden. Die höchste uns bekannte Monade der Welt ist erst in ihrer Entwickelung begriffen; es ist die jetzt noch in sehr

[1] Noiré, Welt als Entwickelung des Geistes, Cap. „Die Monaden" fasst es als Monade auf. Danach wäre es die zweite ewige Monade; nur mit dem angeführten Unterschiede!

lockerem Verbande der grösseren Einzeltheile befindliche Menschheit. Sie ist noch voller Entwickelungskrankheiten, wie ein schwerkrankes, aber langsam genesendes Kind. Denken wir uns das ideale Entwickelungsziel verwirklicht, so wird sich dieselbe nach Noiré etwa, wie folgt, gestalten. 1) „Das Gemeingefühl der Werthschätzung (gesteigerte Empfindung, in Wechselbeziehung getretener Intellect) wird wie ein von jeder subjectiven Trübung gereinigter Intellect, gleichsam die nationalökonomische Seele der Menschheit, alle Güter möglichst genau und richtig nach ihrem Tauschwerthe zu bestimmen im Stande sein;

2) der durch Theilung der Arbeit hoch vervollkommnete Organismus wird ein jedes Gut an der Stelle und in der Weise produciren, dass es möglichst gut und mit möglichst geringem Arbeitsaufwand, d. h. möglichst wohlfeil, hergestellt in die allgemeine Circulation eintreten kann. Die Circulationsmittel werden eine solche Entwickelung genommen haben, dass der Austausch der Güter, als die wichtigste Lebensfunction des Organismus, mit der Leichtigkeit des organischen Lebens vor sich geht;

3) wird das gesteigerte Rechtsgefühl der solidarisch verbundenen Menschheit dem Eigenthum die grösstmöglichste Sicherheit gewährleisten und jede Rechtsverletzung, jeden Missbrauch des Vertrauens als eine schwere Schädigung der allgemeinen Wohlfahrt mit Strafen, die vielleicht ganz ihren afflictiven Charakter verloren haben, ahnden. Die höchste Vervollkommnung wird die sein, dass jeder rechtlich handeln will und nicht anders kann.“ Hieraus lassen sich für die Einzelwesen, welche das grosse Individuum Menschheit zusammensetzen, rückwirkend Schlüsse ziehen, die indess gerade mit Rücksicht auf die nothwendige Steigerung einer strengen Arbeitstheilung behufs Gedeihen des

Ganzen schwer zu bestimmen sind. Jedenfalls wird im Allgemeinen die Hebung des Einzelnen mit der Gesammtheit Schritt halten, da nur eine Vervollkommnung der Gesammtheit durch eine mit der Differenzirung einhergehende Vervollkommnung der Einzelnen möglich wird.

Das Werden der Menschheit und ihrer Glieder beruht also auf dem Weltentwickelungsgesetze alternirender Wirkungen.

Die Entwickelungstheorie wird von Noiré in klarer Weise erörtert. Da auf ihrem richtigen Verständnisse Alles beruht, so lassen wir hier seine jüngsten Worte darüber folgen und wir sind überzeugt, dass viele Gebildete und selbst Forscher daraus eine Belehrung schöpfen können [1]. „Je zahlreicher und mannigfaltiger die Functionen und die ihnen entsprechenden Organe, je mehr sie zur Harmonie des Lebens zusammenwirken, einem festen, einheitlichen Willen unterthan sind, desto vollkommener ist das Wesen. Mit zunehmender Vollkommenheit wird also die Form wohl stets complizirter, aber in ihrer Wirkung, wie auch in ihrer künstlerischen Erscheinung, einheitlicher.

Jede höhere, also complizirtere Form weist als auf ihren Ursprung, auf eine einfachere zurück. Aufgabe der Entwickelungslehre ist, alle Formen der beiden organischen Reiche in eine grosse, lückenlose Reihe zu bringen, in welcher immer das vorausgehende Glied als Ursache des folgenden sich darstellt.

Diese Auffassung wird vor zwei verhängnissvollen Irrthümern bewahren, deren ersten ich nennen will:
den materialistischen, die Ansicht nämlich, dass alles

[1] Ludwig Noiré. Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwickelungsgeschichte der Menschheit. 1880.

Leben lediglich durch Wirkung von Aussen zu erklären sei. Wohl muss ein jedes Lebewesen bei veränderten Lebensbedingungen sich bis zu einem gewissen Grade accommodiren, d. h. seine Thätigkeit modificiren, woraus sich mit Nothwendigkeit auch eine allmähliche Veränderung seiner Organe, seiner Form ergeben wird. Aber was das Individuum ausmacht, das ist nicht die Accommodation — diese würde im Gegentheil bald seine ganze Individualität aufsaugen, vernichten — sondern vielmehr einzig und allein die Gegenwirkung. Es ist also ein grosser Irrwahn, die reiche, vielgestaltige Schöpfung aus einer objectiven Nöthigung herleiten zu wollen.

Nicht minder verhängnissvoll ist der zweite Irrthum, den ich den idealistischen nennen will. Er setzt platonische Ideen, also eine in die Individuen von Uranfang eingeborene oder eingepflanzte subjective Nöthigung, nach welcher sie sich entwickeln und entfalten müssen, als den Ausgangs- und Schlusspunkt aller Erklärung auf.

Diese Auffassung, welche ihre Schatten auch auf die Schopenhauer'sche Lehre und die sogenannte Typentheorie geworfen hat, vernachlässigt die objective Seite fast gänzlich. In ihr ist fast Alles Gegenwirkung und es ist durchaus nicht ersichtlich, wie denn die hervorgebrachten Wirkungen fördernd und vervollkommnend auf das Wesen der Individuen zurückstrahlen können. Zwischen dieser Scylla und Charybdis, von denen jene alle Individualität herunterreisst und verschlingt, diese alle objective Wirkung, alles Werden und Entwickeln in dem Abgrund eines mystischen Subjectivismus verschwinden lässt, führt der sichere Weg der Entwickelung einzig und allein auf der schmalen aber fest vorgezeichneten Spur des Zusammenhanges der Formen, bei welcher Wirkung und Gegenwirkung überall ausdrücklich

gewahrt wird, indem ja keiner dieser beiden Factoren ohne den anderen gedacht werden kann. Das Leitmotiv aber ist und bleibt das Emporstreben zu stets höherer Freiheit, Macht und zu stets hellerer Bewusstheit."

Während die Mechanik der stets complizirteren Bewegungssysteme durch Herleitung aus immer einfacheren Verhältnissen, die uns zuletzt zur ursprünglichen Bewegung der Weltatome führen, begreiflich wird, wird „das Geistige der tieferen Stufen uns durch die höheren Stufen, und vorzüglich durch unser eigenes Empfinden verständlich" [1].

Daher ist es nicht nur behufs Erkenntniss unserer selbst hochwichtig und unentbehrlich, unser eigenstes Wesen, unsere Besonderheiten, in welche eingehüllt wir die Welt erkennen wollen, zu erfahren, sondern es ist gar keine gereinigte Weltweisheit möglich ohne gründliche Erkenntniss unserer gesammten Natur der Weltbetrachtung. Unsere geistige Seite ist das Denken. Denken ist Innenseite der Sprache, Ausfluss der Vernunft. Kennen wir den Ursprung und die Entwickelung, kennen wir jedwede Eigenthümlichkeit der Sprach- oder was dasselbe ist, Denkvorstellung, so wissen wir auch unsere Eigenthümlichkeiten und Fehler der gesammten Weltbetrachtung; dann erst sehen wir wirklich klar. Jede zukünftige Philosophie wird daher vor allem Anderen Philosophie der Sprache sein und von dem neu eroberten festen Besitze des Ich aus die Welt ihrer einseitigen Anthropomorphismen entkleiden. Dann wird auch die monistische Philosophie allgemein verständlich werden. Unbeirrt durch die Menge sich widersprechender Meinungen, von welchen nicht eine Licht auf den Ursprung des Aechtmenschlichen zu werfen vermochte, baute Noiré seine Theorie

[1] Doppelnatur der Causalität. 1876.

auf den in ihrer wirklichen Grösse erkannten Forschungen Geiger's, ohne sich durch dessen Fehler beirren zu lassen, auf.

Die Sprache ist entwickelt, aber weder aus der blossen Wirkung der Dinge heraus, noch aus dem blossen Anschauen derselben. Aus Interjectionen werden in Ewigkeit nur Interjectionen, wie uns das ganze Thierreich lehrt, und inhaltlose Schallnachahmungen werden, wie der Papagei uns zeigt, nie und nimmer zur Sprache. Wie hat sich Sprechendes und Denkendes aus Vernunftlosem entwickeln können? musste sich Ludwig Noiré gleich seinem gewaltigen Vorgänger Lazar Geiger fragen. Sympathie der Geselligkeit und das auf die in der Sprache Gestalt annehmende Aussenwelt gerichtete Auge mussten wohl mitwirken, konnten allein aber nicht den Sprachinhalt zusammentragen. „Der Sprachlaut“, sagt Noiré[1], „ist in seiner Entstehung der die gemeinsame Thätigkeit begleitende Ausdruck des erhöhten Gemeingefühls. Er gehört nur dem Menschen, nicht dem Thiere, weil nur bei jenem, nicht bei diesem eine Neuschöpfung socialer Individuen höherer Ordnung beginnt. Ich muss hier dem Irrthum entgegentreten, als seien in den Thierstaaten, die man so häufig mit den menschlichen Genossenschaften verglichen hat, ganz dieselben Prinzipien thätig, wie bei diesen. Namentlich hat man sich darin gefallen, die Bienen- und Ameisenstaaten den menschlichen Gemeinwesen gleichzustellen. Das ist ein grosser Fehlschluss. Diese kleinen Thiere sind Individuen erster Ordnung. Der ganze Thierstaat steht auf gleicher Höhe mit dem Organismus eines vollkommeneren Thier- und Menschenleibes, nur dass hier derselbe durch einen festen Zusammenhang gebunden ist, während dort die einzelnen, unverbundenen

[1] Ursprung der Sprache. 1877. Cap. 15.

Individuen in freier Bewegung durcheinander schwirren. Erst durch das Zusammentreten, Verwachsen und Organisiren von Individuen der zweiten Ordnung ist eine höhere, vollkommnere Einheit, ein Individuum der dritten Ordnung, welches mit nichts Anderem auf unserem Planeten vergleichbar ist, möglich geworden.

Was bei den Thierheerden, z. B. Affen, Rindern, Elephanten oder den in Gemeinschaft lebenden, bauenden, wandernden Vögelschaaren zum Vorschein kommt, beschränkt sich auf die ersten dumpfen Anfänge des in unserem Geschlechte zur reichsten und vollkommensten Entfaltung gelangten socialen Triebs. Der entscheidende, welthistorische Wendepunkt, das wahre Charakteristicum der Menschheit war die auf die Erreichung eines gemeinsamen Zieles gerichtete gemeinsame Thätigkeit mehrerer oder vieler Individuen.“

„Erst in unseren Tagen bricht allmählich die einfache Wahrheit sich Bahn, dass die höheren, geistigen Eigenschaften des Individuums nicht aus diesem für sich betrachtet, sondern nur durch seinen Zusammenhang mit dem Collectivwesen, den socialen Gebilden, Stamm, Volk, Nation, Menschheit, erklärt werden können. Der Einzelmensch verhält sich zu diesen Gebilden, wie das Blatt zum Baume; das Blatt war wohl auch ursprünglich Elementarorgan, aber durch Differenzirung der Organe und Functionen, durch Wirkung und Gegenwirkung ist ein ganz neues Verhältniss eingetreten, vermöge welches in viel höherem Grade das Leben des Blattes aus dem Leben des Baumes, als umgekehrt, erklärt werden muss.

So ist es auch mit dem Verhältnisse des Einzelmenschen zu dem socialen Ganzen. Eins der wahrsten Worte A. Comte’s

ist „l'humanité explique l'homme." Nun ist aber offenbar die Sprache „die Stimme und zugleich das Denkorgan der Menschheit; dies ist sie aber nur durch die gesteigerten Beziehungen der Völker untereinander, wodurch der Gemeingeist der Menschheit immer mehr alle Glieder durchdringt, alle nationalen Sondergestalten mit seinem Bewusstsein erfüllt und zu seinen grossen Zwecken verwerthet." Entgegen den Ansichten, welche im Allgemeinen gang und gäbe sind, sagt Noiré mit vortrefflicher Klarheit:

„Es muss eine Zeit angenommen werden, wo das Gemeingefühl des Stammes so mächtig war, dass das Individuum gleichsam instinctiv in ihm lebte und webte, ohne sich seiner Besonderung in höherem Grade bewusst zu werden. Es ist der Gang der menschlichen Entwickelung, dass die wichtigsten Verhältnisse, die das eigentlich Menschliche ausmachen, also Eigenthum, Recht, Tausch, sich erst durch die Gegensätze von Stamm zu Stamm bildeten, dass sie erst viel später auf die Familien und Individuen übergingen, wie denn ja auch heute noch bei vielen Naturvölkern kein Privateigenthum, sondern nur Stammes- oder Gemeinde-Eigenthum vorhanden ist, ein Verhältniss, welches in den Anfängen der menschlichen Cultur als überall, auf der ganzen Erde herrschend angenommen werden muss." Was nun zum Gemeinverständniss, zu diesem gemeinsamen geistigen Eigenthum, führen konnte, konnte nichts anders sein als die eigene und zwar gemeinsame Thätigkeit, sagt Noiré. „Für alles Uebrige, für Sonne, Mond, Baum und Thier, Mensch und Kind, Schmerz und Lust, Speise und Trank fehlte absolut jede Möglichkeit gemeinsamer Auffassung, also auch gemeinsamer Bezeichnung; nur jenes Eine, die gemeinsame, nicht aber die individuelle Thätigkeit war der feste, unwandelbare Boden, aus welchem das Gemeinver-

ständniss und damit auch jene bisher so unbegreiflichen allgemeinen Ideen hervorgehen konnten."

„Wie diese gemeinsame Thätigkeit das Verständlichste, Gewisseste, jederzeit Bewusste, weil jederzeit Erneuerbare gewesen ist, so wurde auch sie erst die Pforte, der Schlüssel, durch welche die anfänglich nicht gemeinsam genannten, weil nicht gemeinsam bekannten Dinge der Aussenwelt in das Sprachbewusstsein eintraten, d. h. der Reihe nach gemeinsam aufgefasst und durch Worte bezeichnet wurden." Der Sprachlaut ist also nach Noiré zugleich „mit der gemeinsamen Thätigkeit aufgetreten, lange Zeit mit derselben untrennbar verbunden, durch langdauernde Verbindung allmählich zum festen, verständlichen Symbol derselben geworden und wird dann in seiner Entwickelung auch die Dinge der Aussenwelt bezeichnet haben, in dem Maasse, als diese Thätigkeit dieselben berührte und nun der Laut auch mit ihnen eine Verbindung einzugehen begann."

„Die Sprache", sagt Noiré weiterhin, „bezeichnet in ihrem Ursprunge die Dinge der objectiven Welt nicht als Gestalten, sondern als Gestaltete, nicht als Wirkung ausübende, thätige Wesen, sondern als Wirkung erfahrende, leidende." Laute, welche gemeinsame, auf einen bestimmten Zweck gerichtete phänomenale Thätigkeiten begleiteten, wurden Sprachwurzeln. Solche Thätigkeiten waren Höhlen, Graben, Scharren, Flechten der Baumzweige und ähnliche, auf eine bestimmte wichtige Wirkung abzielende. „Verba, Zeitwörter, Thätigkeitswörter sind der nothwendigste Bestand aller Sprachen — gewiss! weil die Sprache aus der Thätigkeit hervorging, diese begleitete; menschliche Thätigkeit ist der letzte Begriffsinhalt aller Urwurzeln — wie sollte es anders sein, wie konnte man eine Thätigkeit eines fremden, unbekannten Wesens

ausdrücken, wofern man sie nicht — damals wie heute — durch die eigene Thätigkeit erst sich verständlichte; die Dinge treten in den Gesichtskreis der Sprachanschauung in dem Maasse als sie mit dieser Thättigkeit in Berührung kommen, von ihr Wirkung erleiden, wie konnte es anders sein, wie ist auf andere Weise eine gemeinsame Anschauung und daraus hervorgehende Bezeichnung möglich?"

Die Sprache ist „ein breiter ununterbrochen strömender Quell, denn an die Thätigkeit, an die gemeinsame Thätigkeit, appellirte jene älteste Menschenheerde beständig (der begleitende Laut fordert auf, feuert an, charakterisirt), das Einzelwesen seht unter ihrem Bann, ihrem Zauber, und gerade wie die bestimmte, nothwendige Thätigkeit sich in ihm aus- und weiterbildet, so wird auch der in der Gemeinschaft hervorgestossene Laut schliesslich zu seinem individuellen Eigenthum, er vermag endlich auch zwischen Wenigen, Zweien, jenes Verständniss zu vermitteln, das ursprünglich nur wie ein instinctiver Zwang in der Gesammtheit vorhanden war. Ausserdem breitet sich, zugleich mit der Thätigkeit und in demselben Maasse wie diese mit mehr Theilen der umgebenden Aussenwelt zusammentrifft, die Sprachbezeichnung auf immer zahlreichere Dinge der vordem nur dunkel und unverständlich gegenüberstehenden Schöpfung aus und zieht sie in den Bereich der gemeinsamen Vernunft, d. h. der Sprachanschauung. Die Thätigkeit und nur die Thätigkeit vermochte dies in den schweren und mühseligen Zeiten, da die aufglimmende menschliche Vernunft mit geringen äusseren Hülfsmitteln, rohen Steinbeilen und Holzwaffen, den weltgeschichtlichen Daseinskampf kämpfte mit übergewaltigen Thieren und verderblichen Naturkräften. Zur beschaulichen Naturbetrachtung, zum

Schildern und Bildern hatte damals der Mensch noch keine Zeit und auch wohl keine Lust“ — fügen wir hinzu, noch keine Idee.

Nun ist die Sprache oder das Denken ausschliesslich an das durch Anschauung gegebene, an das Phänomenale, gebunden, also an die Wirkung der Thätigkeit. Die Objecte der Wirkung gemeinsamer Thätigkeit, wie eine Grube, Wohnung aus Baumzweiggeflechte, ein Wall u. dergl. mehr werden allemal durch den Gesichtssinn wahrgenommen, und wie sie sofort an die eigene Thätigkeit erinnern, befestigen sie sich mittels der an das Phänomenale geknüpften Sprache in unserem erhöhten Bewusstsein. „So trat die objective Welt als Object menschlicher Thätigkeit in den Anschauungskreis des sich entwickelnden Menschengeistes.“ Alles Sichtbare wurde eine „Schöpfung.“

Die höchstbekannte Stufe des Bewusstseins, die Vernunft, welche innen als Denken empfunden, aussen als Sprache und Schrift, als geplante Umgestaltung der Umgebung zu Tage tritt, erschuf der arbeitenden Genossenschaft der Urmenschen das Werkzeug.

Wie nicht der Mensch die Sprache gemacht hat, sondern die Sprache den Menschen, insofern jene Träger des Vernunftkeimes, die gesellig verbundenen thierischen Ahnen erst durch die Sprache Das werden konnten, was wir in erster Instanz unter einem Menschen, d. h. als redendem Thiere, begreifen; — so können wir auch kühnlich sagen: nicht der Mensch oder Das, was wir darunter jetzt begreifen, hat das Werkzeug gemacht, sondern das Werkzeug den Menschen.

Es ist keine physische Nöthigung als haltbar anzunehmen, welche den Menschenahn zum Werkzeug hinführen musste, vielmehr liegt die bewirkende Ursache hierfür im

vernünftigen Willen des Sprachthieres Mensch. — Es ist keine physische Ursache zu ergründen, welche den Menschen zum aufrechtgehenden, zum einzig wirklich und naturnothwendig aufrechtgehenden Wesen der Erde hätte machen müssen, ausser der Arbeit mit dem geschwungenen Werkzeug, welche die Arme freibeweglich, die Beine stemmfest machte. Denn eine physische Nöthigung, wie etwa „das Sichern“, das Sichumschauen nach Feinden oder nach Nahrung, liegt für alle Thiere in gleichem Maasse vor und hat noch keines zum aufrechten Gang, aber viele Vierfüssler zum aufrechten Sitz gebracht. Nicht das Sichern hat den Vogel zweibeinig und in gewisser Beziehung wohl den gerupften Hahn menschenähnlich gemacht, sondern der veränderte Gebrauch, der Functionswechsel der Vorderbeine, der freie Gebrauch derselben zum Fliegen. Nicht der Vogel hat das Fliegen erlernt, sondern das Fliegen hat den Vogel gemacht; das hat auch Ch. Darwin's Scharfblick ersehen[1]. Auf Grund dieser Lamarckschen Entdeckung, dass überall die Organe nach ihrer ausgeübten Thätigkeit sich modeln, hat Ludwig Noiré die Bedeutung des Werkzeuges für die physische Entwickelung des Menschen klar zu legen versucht, ohne jedoch hierbei stehen zu bleiben. Noiré zeigt zunächst, wie nur innerhalb der Genossenschaft der Urmensch seine Stärke, seinen Schutz und seine Sicherheit fand. „Nur durch das Zusammenwirken vieler Kräfte nach gemeinsamen Zielen konnte der gesellige Organismus sich gegen die von allen Seiten drohenden Gefahren, namentlich gegen die übermächtige physische Kraft der Raubthiere behaupten. Denn die Lebensweise der letzteren zwingt sie zur Verein-

[1] Charles Darwin. Ueber die Entstehung der Arten u. s. w. Cap. I. Wirkungen des Gebrauchs und Nichtgebrauchs u. s. w.

samung und so ward ihnen die Herrschaft der Erde entwunden[1]." Die früheste gemeinsame Thätigkeit konnte nur die Arbeit, die gemeinschaftliche Bereitung der Wohnstätte u. s. w. sein. Die Sympathie der Thätigkeit heftete ihre Laute an die Arbeit, an das Arbeiten, an das Zu-Arbeitende und an das Ge-Arbeitete, Geschaffene. „In jenen ältesten Zeiten war die Gemeinsamkeit noch Alles. Nur der gemeinsame Laut hatte die Fähigkeit Sprachlaut, d. h. gemeinverständlich zu werden. Nicht minder nothwendig war die Gemeinsamkeit der Thätigkeit. Die Theilung der Arbeit, die erste Stufe der Vervollkommnung des socialen Organismus, gehört einer viel späteren Zeit an." An den Schöpfungen des Menschen rankte sich der menschliche Gedanke empor. Auf seiner frühesten Stufe hatte das vom Menschen Geschaffene keine andere Bezeichnung, als sie das Bereiten ohne Werkzeug mit sich brachte. Das Werkzeug wurde natürlich nicht als Gewirktes, sondern als Thätigkeitausübendes bezeichnet. So bildeten sich subjectivische Substantiva in der Sprache erst nach den objectivischen aus. Beide aber verdanken ihr Dasein stets dem Vorbestehen eines Wortes, welches phänomenale Thätigkeit ausdrückt. Die Mühle und der Müller, wie auch das Mehl verdanken ihre Namen dem Mahlen, welches von einer im indogermanischen Sprachstamme sehr verbreiteten Wurzel abstammt, welche „mit den Fingern zerreiben" bedeutet[2]. Das Werkzeug gewinnt mit fortgesetztem Gebrauche mehr und mehr an Selbständigkeit, bis es zuletzt allein arbeitet als Maschine; so haben erst platte Steine die Fläche der Finger beim Zermalmen des Getreides er-

[1] L. N. Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwickelungsgeschichte der Menschheit. Mainz 1880. S. 5.

[2] Lazar Geiger, zur Entwickelungsgeschichte der Menschheit. S. 31.

setzen müssen (unter der Voraussetzung allerdings, dass das zu Machende überhaupt mit den Händen zerkleinert worden ist, worunter wir uns nicht gleich ein Mahlen harter Getreidekörner zu Mehl zu denken haben, sondern z. B. das Zerbröckeln grösserer Erdklumpen behufs Ausbrechens oder Aufstreuens der Erde beim Höhlenbau oder dergl. primitive Beschäftigungen), später wurden solche Steine als Handmühle gedreht, die Mitwirkung des Menschen ward dann durch Wasser, darauf durch Dampf ersetzt und könnte selbst durch Elektricität bewirkt werden, kurz, die Mahlsteine sind zur complicirten Maschine geworden, nur die Bezeichnung haftet noch treu an der uralten einfach organischen Thätigkeit der menschlichen Hand. Wir ersehen aus vielen Beispielen Geigers und Noirés, dass die Etymologie uns überhaupt die wichtigsten Aufschlüsse über Leben und Weben des Urmenschen zu geben im Stande ist, Aufschlüsse, welche auf vielen Etappen durch empirische Belege bekräftigt werden. Der Mensch war allezeit gewöhnt, das Handgreifliche für das Sicherste, Unwidersprechlichste zu halten: Facta loquuntur, Thatsachen beweisen, hört man überall triumphirend sagen. Wir sind gewiss die Letzten, welche den Werth der Thatsachen, an welchen unser ganzes Denken gleichsam anklebt, herabsetzen wollen, aber wir wissen auch, dass nackte Thatsachen, Objecte niemals für sich reden, dass sie erst unter der Herrschaft einer Idee zu dem werden, was sie bedeuten, nämlich Bestätigungen oder Widerlegungen. Wir wollen dies an einem sehr einschlägigen Beispiele klar zu machen suchen. Es wird eine Steinform gefunden, welche an die Gestalt unserer Axt erinnert, von welcher man annehmen kann, dass sie zum Hacken verwendet wurde. Was sagt das christliche Mittelalter darüber, was sieht es im Objecte? — die Einen

sehen ein Spiel der Natur (lusus naturae), die Anderen das Gewehr eines Riesen, dessen Knochen (von Elephas primigenius) dabei lagen; Andere erblicken darin einen Donnerkeil, in Erinnerung an die alte traditionell fortlebende Thormythe, oder Aehnliches. Wir erblicken endlich darin ganz einfach ein primitives Werkzeug der Bewohner zur Zeit der Diluvialablagerungen. Die Thatsache ist zwar immer da, aber bis zu ihrer endlichen Erforschung, die keine andere ist und sein kann, als die Geschichte ihrer Entwickelung, ist und bleibt sie ein Wunder. Die Idee ist auch oft schon dagewesen und zwar ebensowohl die richtige, als die wunderliche. Auch auf sie wirft einzig die Geschichte ihres Ursprungs und ihrer Entwickelung Licht. Thatsachen sind an sich deshalb nicht mehr werth als Ideen. Die Idee schöpft aus den Thatsachen und erhebt sich über die Materie; die unter Einwirkung der Idee neugefundenen Thatsachen bekräftigen oder rectifiziren die Idee, welche allerdings ohne jegliche Begleitung von Thatsachen ein müssiges Hirngespinnst sein könnte. Das ist sie aber auch oft mit allseitiger Stützung durch „Thatsachen“ gewesen; man denke an die Mystik aller Zeiten und was für Thatsachen sie geschaffen hat. — Nun ist für uns mit Recht nichts erhebender, als die in den Gesetzen der Vernunft wurzelnden Ideen grosser Geister, welche nur eine schwache Stütze, wie von ferne, in den Thatsachen finden konnten, bestätigt zu sehen. Ein solcher Geist ist Lazar Geiger gewesen. Alle seine grossen Ideen werden nunmehr bestätigt oder weitergesponnen.

Dies gilt namentlich für Ludwig Noiré, mit dessen Forschungen es sich nicht vereinbart, unbedeutender Nebensächlichkeiten wegen einen der grössten und wahrsten Denker unseres Jahrhunderts — und ein solcher war wirklich Lazar

Geiger — dem Schlummer zu überlassen. Die Sprachphilosophie hat entschieden ein hohes und mit der Archäologie das einzige Anrecht, die Urzustände des Menschen, welche eben wieder fast einzig in der Sprache enthalten sind, aufzudecken. Wenn der Zoologe einen flachen, starkbezahnten Schädel findet und ihn für den eines Menschenahns erklärt, ja wenn er selbst Hunderte solcher Schädel fände, so dass nicht von abnormen Bildungen, sondern nur von einem Typus die Rede sein könnte; wie wollte er beweisen, dass der vorzeitige Besitzer ein homo „sapiens" gewesen, dass er gedacht, gesprochen, gerechnet, berechnet, geplant, gearbeitet habe mit Sclaven des Geistes, den Werkzeugen? Nur die Sprachanfänge, herausgeleitet aus den complizirten Sprachen späterer Jahrtausende, nur die Abstammungsgeschichte der Begriffe vermag uns bis an den Ursprung des wahren Menschen, dessen nebensächlichere äussere Form durch Zu- und Abgeben aus dem Thierreiche unschwer herzuleiten ist, zu führen. Auch die aufgefundenen primitiven Werkzeuge haben keine Sprache, wenn wir ihnen nicht durch die Entwickelungsgeschichte der menschlichen Vernunft (Sprache) eine solche verleihen; jetzt reden sie allerdings laut und deutlich für den, welcher gelernt hat richtig zu fragen. Dies aber scheint das Schwerste von Allem zu sein. Es ist gewiss wahr, dass unter hundert Weisen nur Einer eine richtige, wichtige Frage zu stellen vermag.

Bevor der Mensch das Werkzeug hatte, war er auf seine natürlichen Organe angewiesen; seine einzige Arbeit ausser dem Abreissen der Nahrung kann nur das Flechten von Ruheplätzen auf den Bäumen und später das Ausscharren von Höhlen gewesen sein. Von thierischer Arbeit unterschied sich die menschliche damals nur durch die Gemeinsamkeit des Thuns. Die Sprache, diese Stimme der

Gemeinschaft, das verkörperte Band der Sympathie haftete sich an diese phänomenalen Thätigkeiten. „Denken und Handeln waren ursprünglich noch ungetrennt. Darum tragen die menschlichen Schöpfungen nicht allein überall die Spur, das Gepräge des Gedankens, sondern sie wirkten auch umgekehrt auf die Entwickelung des letzteren. Beide sind nur in ihrem Zusammenhange durch einander verständlich. Dies gilt ganz besonders von dem Werkzeuge.“ Nur das Denken konnte zu einem vermittelnden Gliede zwischen den Organen und dem umzuändernden Objecte führen, daher denn kein einziges Thier je etwas zeigt, was von einem Verständniss, auch nur von der einfachsten Art mittels eines zweiten Körpers auf einen dritten zu wirken oder gar den wirkenden Gegenstand, das Werkzeug, zu formen, zeugen könnte.

Das Thier wirkt stets nur, einem unmittelbaren Impulse folgend, auf den Gegenstand ein, welcher die Anziehung auf es ausübt; der durch die Sprachanfänge zu einem deutlicheren Bewusstsein von Subject und Object gelangte Urmensch allein konnte von einem zündenden Gebrauche her zur Anschauung eines ausser ihm, wiewohl anfangs gleichsam mit seinen natürlichen Organen verwachsenen, Objectes gelangen, welches als Subject sich seinem Willen fügen musste. Wenn zwei dasselbe thun, ist es nicht dasselbe. Wenn ein Tiger seine Beute zerreisst, um sie, seinem Instincte folgend, hinabwürgen zu können, bewegt ihn nur der eine Wille, zu fressen; seine ganze Anschauung besteht wohl nur in dem Vorschweben von etwas stoffverwandtem Rothen, Duftenden, Wohlschmeckenden. Das Gefühl beim Kauen gibt ihm an, wie gross die Stücke sein müssen; es ergeben sich diese organisch, er hat sich unbewusst der Grösse seiner Beutethiere angepasst. Niemals legte er sich

Stücke vor, sie existiren für ihn nicht als etwas Besonderes, als etwas von der dumpfen Vorstellung der Nahrung Getrenntes. Anders der Mensch, welchem Sprachanschauung zugehört. Vor sein Auge tritt das abgerissene Stück Fleisch als ein Abgerissenes, Gesondertes. Er beaufsichtigt die reissende Hand, sieht wie der gefasste Knochen beim Herauszerren noch Stücke der Muskeln mit sich fortreisst, sieht den Vortheil solchen Reissens. Der gerissene Knochen ist ihm dann nicht mehr blos Gerissenes, er ist ihm ein Reisser, ein Werkzeug geworden. Das Thier kennt nur directe Unterwerfung der Aussenwelt unter seine instinctiv bewussten Zwecke; der Mensch musste nothwendig durch die Sprache, welche den Unterschied zwischen Subject und Object durch Heraustreten der Letzteren aus dem blossen Strome des Begehrten als Gestaltetes zuspitzte, mehr und mehr Objecte sehen, schärfer und schärfer Subjecte thätig sehen und schliesslich thätige Objecte, in seiner Hand thätig gewordenes Gestaltetes oder Gerissenes als Subject unter seine Denkherrschaft stellen, somit in den Besitz des Indirecten gelangen. So ungeheuer gross dieser Vortheil, mittels der subjectivirten Aussenwelt auf die objectivirte Aussenwelt wirken zu können, im Verlaufe der weiteren Entwickelung in materieller Hinsicht auch war, so musste doch anfangs der dadurch gewonnene Vorzug eines erweiterten Causalverhältnisses noch mässiger fördernd wirken. Die Sprache brachte das Vorstellen und Darstellen mit sich. Das Thier hat keine eigentlichen Vorstellungen; die Associationen von Eindrücken, welche es von den durch den Willen gelenkten Sinnen erhält, erheben sich nicht über Affinität oder Bewegungsmittel hinaus, es kann selbst nicht mit Bewusstsein des Objectiven umgestalten, es kennt nichts Gestaltetes, nichts Gemachtes, nur den Eindruck der Gegen-

wärtigkeit. Dem Menschen ist alles geschaffen oder schaffend, alles in ein Netz von mit der Hand oder dem Werkzeug aufgedrückten Linien umzogen, daher alles individuell.

Ein Thier sieht auch einen Baum, einen Felsen, einen See. Dies sind ihm Ruheplätze oder auch Hindernisse seines individuellen Willens, jene dem Kletterer letztere dem Schwimmer wohl auch Bewegungsmittel, d. h. selbstverständliche, gar nicht in die gesonderte Anschauung tretende äussere Abschliessungen. Dem Menschen war der Baum zunächst soviel, als er an ihm Thätigkeit ausgeübt hatte, später so viel, als die Analogie in ihn verlegte, jedenfalls immer ein Vorgestelltes, Dargestelltes, Hingeworfenes; der Felsen ist ihm „aufgethürmt", der See „dahingegossen". Nur die thätige Naturmacht ist nicht gemacht, obgleich gestaltet; das Selbstthätige ist dem Anthropomorphismus verfallen seit es im Begriffsleben ein Subject gibt bis auf diese Stunde. Erst schien alles, welches sich umgestalten oder verwenden liess, blosses Object, am anderen Ende der Vernunftentwickelung erscheint alles, auch wenn wir es nicht thätig sehen, empfindend, handelnd, Subject unter Subjecten. Mit der Entdeckung des Werkzeugs trat das Subject als gesonderter Begriff aus dem Ich hinaus in die phänomenale Welt; mit der Entwickelung, d. h. Selbständigwerdung des Werkzeugs wurde die Aussenwelt handelnde Maschine.

Diese Betrachtung des thätigen Werkzeugs ausser unserem Körper führte zur Erklärung unseres Körpers als Maschine, unseres Körpers, dessen Vermenschlichung durch die veränderte Function beim Gebrauch des Werkzeugs allein zu erklären ist. Das ist ja eine durch den Darwinismus klargelegte Sache, dass die Form des Organismus eine Folge seines Functionirens ist. Will ein einfachster

Organismus, eine Amöbe, nach einem auf sie anziehend wirkenden Orte sich hinbewegen, so nimmt sie nach jener Richtung hin Keilform an, der Körper wird länglich, entsprechend der Richtung der Kraft, welche bekanntlich nichts anderes ist als die gerade Linie. Will ein Moner schwimmen, so flimmert es mit der äusseren Schicht seines einfachen Körpers wie mit vielen Beinen im Wasser umher; will es fressen, so ist jeder Theil seines Körpers Magen, will es sich paaren, so ist jeder Theil seines Körpers Geschlechtsorgan; es fliesst mit der Nahrung, es fliesst mit dem Gatten zusammen gleich zwei Tropfen Wasser: die Functionen sind noch nicht getrennt. Je mehr Bestimmtheit allmählich die Functionen annehmen — und das Motiv hierfür kann nur der allen Wesen eigene, durch äussere Verhältnisse beeinflusste Selbsterhaltungstrieb sein — desto festere Formen nehmen die Organe an. Flimmerschleim verkrustert sich zu Bewegungsorganen, Bewegungsorgane übernehmen die Vorhut für den centraleren Organismus, für das Gros des Organismus, könnte man sagen und werden zum Theil Taster; die Taster werden wieder weiter ausgebildet in Schalltaster und Lichttaster. Die Affinitätstaster blieben mehr in der Nähe des Organismus, Geruch- und Geschmack-, Geschlechtstaster; nur dann treten sie an die Spitze, wenn die Nahrung sich weit zurückzieht, wie beim Hunde.

Von den Organen gelangen die äusseren allein bei höheren Thieren in den Kreis der Wahrnehmung, unter die Controle des Auges, wodurch eine gewisse untere Stufe von Kenntniss ihrer Wirkung erzielt wird. So kennt der Hund recht gut die Wirkung des Gebisses bei einem anderen, zähnefletschenden Hunde, weil der Knochen in seinem Maule, wenn er zerbissen wird, noch etwas Aeusseres, auf die intellectualen Sinne, besonders das Auge, Wirkendes ist. Der

Auerhahn mit seinen mehreren hundert hasenschrotgrossen Kieselsteinchen im Magen, welche die harte Tannennadelnahrung zermalmen müssen, hat keine Ahnung davon, dass er oder ein anderer seiner Art einen Magen voll Kieselsteine habe; dieses Organ entzieht sich jeder äusseren Controle, es gehört nur dem dunkelbewussten Empfindungsleben an, während Schnabel und Füsse, Fangzähne, Hauer u. s. w. halbprojicirt sind. Die gegenseitige Unterstützung halbprojicirter Organe, wie Schnabel und Füsse des Falken oder Huhns, Zähne und Vorderfüsse der Katze oder des scharrenden Hundes und Nagethiers bildet die dritte Stufe, welche zur Erlangung des Werkzeugs führen kann, sobald die intellectuale Anschauung sich zur festen Vorstellung erhebt, was nur durch die Sprache möglich ist. Wir können jenen Keim, welcher psychophysisch zum gesondert vorgestellten Werkzeug, zur Projection des Objectiven als eines Gestalteten hinleitet, demnach kurz in folgenden Zügen illustriren. 1) Auf der Stufe dumpfen organischen Bewusstseins ist der Raum nur vorhanden in den unmittelbaren Berührungen der Aussenwelt an der Peripherie des Organismus; Urselbstbewusstsein, Urprojection. 2) Der Organismus erhält gewisse in die Aussenwelt hineinragende Bewegungs- und Tastorgane in bleibendem Zustande; Distanzensinn auf der Urstufe. 3) Die Bewegungs-, bez. unvermittelten Tastorgane treten unter Controle der mittels der Bewegungsformen tastenden Organe, Auge und Ohr, wodurch der Organismus zur Halbprojection seiner Peripherie gelangt. 4) Die Sprache bemächtigt sich der Wirkung der halbprojicirten Organe; das Object wird als Gestaltetes erfasst. Das Denken gelangt zum Werkzeuge und damit werden auch die Organe in den Kreis der Darstellung gezogen. Diese Stufe ist nur von den Menschen erreicht worden.

Das Organ, welches sich des Werkzeugs als seiner Ergänzung bemächtigte, war die Hand. Die Hand des Menschen ist ohne das Denken unerklärbar, ebenso unerklärlich wie ohne Vorausschickung des aufrechten Ganges, dessen Ursache das geschwungene Werkzeug, dessen Ursprung das Denken ja wieder ist. An diesem Organe verfolgte Noiré alle Stufen mit grossem Scharfblicke. Aus seiner Darstellung ergiebt sich als das Hauptsächlichste etwa:

Das Organ, aus welchem durch Gebrauchswechsel allmählich die menschliche Hand sich entwickelte, war ursprünglich reines Bewegungsorgan. Dieses Bewegungsorgan zeigt bei vielen Thieren die Tendenz, die Kiefer in ihren Functionen zu unterstützen, wie dies zuweilen auch andere Körpertheile, z B. Lippen und Nase beim Pferde und den Rüsselthieren thun. So bohrt sich der Maulwurf nicht blos mit dem Kopfe in die Erde gleich den im Schlamm wühlenden Amphibien und den Würmern, sondern mit den Händen, welche dadurch schaufelförmig wurden; der Hund benutzt seine Zähne beim Graben nur noch, wenn eine Wurzel oder ein ähnliches stärkeres Hinderniss zu beseitigen ist und gräbt mit den Vorderfüssen; die Katze schlägt ihre Beute mit den Tatzen nieder, ergreift sie damit. Aus der Beihülfe wird bei fortgesetzter Thätigkeit leicht Vertretung, aus Arbeitshülfe Arbeitstheilung. Wenn die Vorderfüsse sich einmal besser in den Boden einscharren, als die bohrenden und beissenden Kiefer es vermögen, so verlernen letztere schliesslich ihre ursprünglich ausgeübte Thätigkeit und verwenden ihre Kräfte anderweit oder verlieren sie. Der Wolf greift die Beute mit den langen zähnestarrenden Kiefern und reisst sie nieder; die Katze schlägt sie mit den Tatzen der Vorderbeine und reisst sie damit oder im Sprunge nieder: davon sind ihre

Kiefer aber ganz kurz geworden und sie hat nur noch wenige Zähne; sie kann keinen grossen Bissen mehr verschlingen. Bei den Affen, welche die Bäume bewohnen, ist der Vorderfuss ein Greiforgan geworden; hierbei haben sich nicht, wie bei den Katzen, Mardern und anderen Krallenkletterern die Nägel zum Einhaken entwickelt, sondern die Zehen zum Umklammern der schwanken Zweige. Affen sind Zweigebewohner, nicht Stamm- und Astbewohner gleich den Krallenkletterern. Demgemäss wurden die Hinterfüsse auch gleich denen der die Zweige bewohnenden Vögel mit einer sich entgegenstemmenden grossen abgespreizten Zehe versehen oder richtiger gesagt, wurden die Zehen durch Gebrauch zangenartig; die Vorderhände aber sind Greifhaken, den Feuerhaken vergleichbar, daher der Daumen oft rudimentär.

Der Vorderfuss dient als Greiforgan:

„1) um den Gegenstand, die Beute schneller zu erfassen, da diese Extremitäten meist einen Vorsprung vor dem eigentlichen Greiforgane, dem Maule, haben. So sehen wir den Hund mit seinen ziemlich ungeschickten Vorderpfoten auf die flinke Maus tappen, so erfassen die zu diesem Zwecke höchst geeigneten Krallen der Raubvögel und die gewaltigen, durch eine kunstvolle Vorrichtung geschützten Klauen der Raubthiere in mächtigem Schwung das dahinjagende Opfer, wobei die letzteren dolchartig aus der Scheide fahren und in das Fleisch des Thieres eindringen. 2) um den Gegenstand, an welchem die Zähne ihre Arbeit beginnen wollen, in unverrückter Lage festzuhalten. So hält der Hund den Knochen, an dem er nagt, mit gekreuzten Pfoten fest, so drücken die mächtigen Pranken des Löwen oder Tigers das erbeutete Thier zur Erde nieder, während die Zähne in seinem Körper reissen und zerren oder ihn zerfleischen, so

fassen die Nagethiere die Nuss, den Apfel, die Rübe mit den handartig gebildeten Vorderpfoten, so nimmt selbst der Papagei dargereichte Speise mit dem Fusse und führt sie zum Schnabel, mit dem er Stücke davon abreisst. Ja selbst das Pferd wird eintretenden Falles ein Heubündel mit seinem gewiss unbeholfenen Vorderhufe festhalten, um Theile aus jenem abzuraufen.“ „Das Schliessen der Hand zum Zwecke des Ergreifens oder Erfassens kann auf zweierlei Weise geschehen 1) durch Einbiegen der Finger nach der Handwurzel zu (wie es die Affen thun; d. Verf.) und 2) durch seitliche Entgegenstellung des einen Theiles, des beweglichen Daumens gegen die übrige Hand (woher der Hinterfuss der Affen bezeichnend Hinterhand genannt werden kann; d. Verf.). Der Combination dieser beiden Bewegungsarten verdankt die menschliche Hand ihre hohe Vollkommenheit und erstaunliche Kunstfertigkeit.“ Nachdem die Hand aufgehört, den Körper des Vierfüsslers als Vorderfuss zu unterstützen, nachdem sie Greiforgan geworden war, begann sie mehr und mehr die Kiefer in ihren verschiedenen Functionen zu unterstützen, ja die Functionen derselben zu übernehmen.

Das Abreissen der Nahrung, das Abschneiden derselben und selbst das Zermalmen, das Einbohren der Kiefer in die Gegenstände, das Herbeitragen von Stoffen zum Wohnsitz (Brut- oder Schlafstätte), alle diese Functionen der Kiefer hat die Hand übernommen mittels einer Projection der Organe nach aussen, welche nur unter der Herrschaft des Denkens möglich ist. „Gerade die Mannigfaltigkeit der vorhandenen Werk-Organe oder Zahnsysteme und der damit zusammenhängenden Willensimpulse war es, welche bei dem Menschen, schon in seinen vormenschlichen Zuständen, die Thätigkeit nach verschiedenen Richtungen sich

entfalten liess, bei denen die Hand als ergänzendes, als unterstützendes, öfter auch als selbständiges Werkzeug sich übte und ausbildete. Die ihr zukommende Bewegungsfreiheit gewährte ihr schon auf dieser Stufe eine Vollkommenheit der Weiterentwickelung in ihren Leistungen und damit ihrem Besitzer einen höheren Grad von Intelligenz, wie wir sie bei den übrigen Geschöpfen keineswegs annehmen dürfen. Die Hand erwarb Eigenschaften und Geschicklichkeiten, die ihr ursprünglich nicht angehörten, denn ursprünglich war sie nur Bewegungsorgan. Der entscheidende Schritt aber, der von der thierischen Thätigkeit zur wahrhaft menschlichen führte, war das Versetzen des natürlichen Werkorgans, also der Zähne, in die Hand in der Gestalt von Werkzeugen, die, weil sie einer bestimmten, bereits vorhandenen Willenstendenz entsprechen, bestimmte, bereits bekannte und bisher mit natürlichen Organen ausgeübte Wirkungen ausführen sollten, eine eben diesen Organen analoge Gestalt annehmen mussten, da ja die Werkorgane der Natur auf's zweckmässigste für das zu schaffende Werk eingerichtet sind, und demnach die aufglimmende Vernunft in langsamem Tasten und Voranschreiten eben diese Zweckmässigkeit bei ihren eigenen Gebilden, den Werkzeugen, herzustellen bemüht sein musste. So wurde die Hand aus einem unterstützenden Organe zu einem stellvertretenden und schliesslich zu einem Factotum."

In der werkzeuglosen Urzeit nahmen wohl verschiedene Thätigkeiten auch verschiedene Organe in Anspruch, aber diese Thätigkeiten konnten nur primitiv-einfache sein. Die natürlichen Organe waren dunkelbewusster, unbedachter Besitz des Urmenschen, und konnten erst, als das Gewirkte wirklich passivische Vorstellung wurde, als das Gewirkte Gestalt bekam, als mithandelnde aufgefasst werden. Bis

dahin waren sie von dem Selbst, welches noch nicht in den Bereich des wirklich Objectiven treten konnte, ungetrennt, blos semiprojicirt. Das erst unbewusst gebrauchte Werkzeug schuf den klaren Gegensatz zwischen Subject und Object, indem es dem Menschen ein subjectivisches Object in der Hand wurde, worauf denn auch die das Werkzeug führende Hand als vermittelnde Grösse erfasst wurde. Möglich war diese Anschauung nur durch die Träger der Sprache geworden, und diese Medien sind:

„1) Die Luft, das einheitliche Prinzip der Mittheilung, indem sie von den Lautorganen erschüttert, diese Erschütterungen auf die Gehörnerven fortpflanzt, wodurch dieselben durch sinnliche Wahrnehmung gemeinschaftlich bewusst werden.

2) Das Licht, das einheitliche Prinzip der objectiven Auffassung, welche zuerst durch gemeinsames Schaffen, später durch Fassen und Tasten die Dinge, ihre Gestalten und Veränderungen gemeinsam anschauen lehrt; endlich

3) das Medium der selbstgeschaffenen Objecte, die in ihrer Beziehung zu der sie bewirkenden menschlichen Thätigkeit zuerst zu einem Verständigungsmittel in Bezug auf die äussere, sinnliche Welt, dann auf mannigfaltigen Wegen und Umwegen auch für die Thätigkeit selbst und endlich für die Innenseite des Menschen nun eine neue durch sie vermittelte ideale Welt geworden sind.“[1]

Als neues Medium tritt sodann das Werkzeug zwischen Subject und Object und wird so „zum fruchtbarsten Ferment der Gedankenbildung, wie auch zum wahren Fundament menschlicher Machtvollkommenheit.“ Wort und Werk reichten sich von nun an die Hände zur Ersteigung ungeahnter

[1] Das Werkzeug. S. 140.

Höhen, und mit der untersten Stufe der Spezialisirung der Arbeit und des Denkens war zugleich das Fundament der Generalisirung der That gelegt. Die Thätigkeit des Einzelnen kommt dem Ganzen zugut, die Errungenschaften des Ganzen fliessen als unveräusserbares Eigenthum auch auf den schwachen Einzelnen über, ein jeder wird schaffendes Glied im Organismus Menschheit, und dieser Organismus schafft — einerlei ob bewusst oder unbewusst — wieder lediglich für Erhaltung und Verbesserung seiner Glieder.

„Die Formenreihe menschlicher Kunstprodukte“ sagt Noiré weiter[1], „stellt sich uns dar wie die Ufer eines mächtigen, immer gewaltiger und majestätischer dahinflutenden Stromes. Der Archäologe folgt diesen Ufern aufwärts, bis er in die einsamen Alpenregionen gelangt, wo in der Nähe des ewigen Schnees geringe, nur schwach angedeutete Rinnsale in hartem Felsgestein die Stelle und die elementaren Naturkräfte bezeichnen, aus denen der Strom seinen ersten Ursprung genommen hat. Das Strombett ist aber nicht etwas von Uranfang schon äusserlich Vorhandenes, in welchem die Wasser den ihnen so angewiesenen Verlauf zu nehmen gezwungen waren. Der Strom hat sich sein Bett selbst gegraben durch seine eigene Thätigkeit, welche im Laufe der Zeiten stets erfolgreicher und wirkungsvoller wurde, da jede vorausgehende Wirkung die nachfolgende erleichterte. Die beiden Factoren, die äussere Configuration des Bodens und die selbsteigene Thätigkeit des Wassers, sind auch hier, wie überall, zur Erklärung nothwendig. Ganz ebenso können Werkzeug- und Geräthformen einzig und allein durch die nach Aussen gerichtete Thätigkeit des Menschen, welche die widerstrebende Aussenwelt anfänglich

[1] Werkzeug. S. 180.

mit grossen Anstrengungen und geringen Erfolgen zu verändern bemüht, später aber aus jedem Siege das Mittel zu neuen Siegen gewinnt, ihre Erklärung finden. Jede neue Form erklärt sich nur aus einer unmittelbar vorhergehenden, unvollkommenen, zur Erreichung des besonderen Zweckes weniger geeigneten. Die ganze Reihe ist erst da zu Ende, wo die menschliche Schöpfung überhaupt beginnt, d. h. wo ein noch ganz ungestalter Stein fast unwillkürlich von der Hand des Urmenschen ergriffen wird, um eine gewollte Wirkung zu verstärken. Ich sage, das war die erste menschliche Kunstthätigkeit, denn hier zum erstenmale tritt uns die dreigliedrige Causalreihe a b c entgegen, zwischen Subject und Object das vermittelnde Werkzeug, das selbstgeschaffene, künstliche Organ.“ An den Schöpfungen der Hand richtet sich die Vernunft empor, welche die Werkzeuge geschickter macht, wie wiederum diese die Hand geschickter machen, sich dem veränderten Gebrauche allmählich — nicht durch Auswahl — anpassen lassen. Das primitive Werkzeug war zunächst nur Ergänzung, Unterstützung und Verstärkung einer physiologischen Thätigkeit, „in die es gleichsam unbewusst mit hereingerissen und eingeschaltet gedacht werden muss.“ Es kann sich nur bei der gemeinschaftlich schaffenden Thätigkeit aufgedrängt haben, denn im Besitze des Einzelindividuums würde es mit diesem verloren gegangen sein, könnte also nicht die lange mittelbare Descendenz haben, welche wir ihm zuzusprechen gezwungen sind. Die physische Vorbildung zu seinem Gebrauche liegt darin, dass, wie die Anatomie nachweist, der Mensch früher ein Kletterthier gewesen sein muss (Affenstadium), wodurch er Greifhände erhielt. Zu seinem Glücke spät genug verliess er dann die Aeste der Bäume aus einer noch nicht genügend bekannten Ursache, vielleicht,

weil er sich dem Fleischgenusse mehr anpasste und bei steigender Intelligenz, wozu das Gemüthsleben ebenfalls zu rechnen ist, mehr zum Gemeinleben geneigt sein musste, welches die Divergenz der Zweige ungemein erschwerte. So brachte er den wichtigsten Theil seines Lebens mehr und mehr auf dem Boden zu, ohne sich jedoch der Scholle je einseitig anzupassen, wie die meisten anderen Thiere; die Höhlenanlegung mit dem Herauszerren von Steinen konnte ihn später zur Anschauung des Werkzeuges hinleiten: selbstverständlich jedoch nur unter der Voraussetzung sprachlicher Erwerbung, welche dem Gewirkten ein Gestaltennetz aufdrückt. Gerade die Verschmelzung des Baum- und Bodenlebens, die engere Aneinanderschliessung unter den Motoren Gemüt und Verstand (welch' letzteren die Gefahr schärfte), führte zur Vereinigung mehrerer Functionen, diese zu grösserem Sprachwurzelreichthume und schärferem Unterscheidungsvermögen. Gleich „bei dem Ursprung der Vernunft zeigt sich schon ihr einziges und wahrhaftes Princip wirksam: die Zwei zu der Eins verbunden und zugleich in der Eins unterschieden. Es sind zwei Functionen, das Graben und Flechten, die in ihrer Gegensätzlichkeit wohl unterschieden, zugleich aber auch gemeinsam als Thätigkeiten des menschlichen Leibes oder vielmehr der urältesten Genossenschaften aufgefasst wurden. Eine weitere Betrachtung würde dahin führen, dass alle unsere heutigen Begriffe und Vorstellungen noch nach diesen beiden Grundanschauungen, aus denen sie hervorgegangen sind, sich in unserem Geiste gruppiren, wie wir dann ja Verbinden und Trennen, Addiren und Subtrahiren, Synthese und Analyse offenbar als höchste und letzte Functionen und Kategorien des Denkens anerkennen müssen.“

Der in die Hand passende Stein wurde zunächst zum Herausscharren der Erde benutzt, wie auch wohl das abgerissene (denn schon der Orang-Utan bricht nach Wallace die Zweige, welche zu seinem Lager dienen, mit der Greifhand ab, nicht mit dem Gebisse) Stückchen eines Astes oder ein Knochen zum Wühlen, von jeglichem Gebrauche eines Stieles abgesehen. Die Form eines solchen Gegenstandes musste natürlich eine „handliche" sein. „Die Hand", sagt Noiré, „suchte sich ein Hülfsmittel für ihre Thätigkeit, noch nicht war sie geneigt, wie später, dem vorhandenen Werkzeuge ihre eigene Thätigkeit anzupassen. Die Tendenz beim Graben ist aber unzweifelhaft das Eindringen in die Tiefe und dieser Tendenz entspricht einzig der spitze Keil, keineswegs aber die breite Schärfe. Ausserdem darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass ursprünglich beide Hände gleichmässig beim Ergreifen und Festhalten des Urwerkzeugs müssen betheiligt gewesen sein, die Selbständigkeit und einseitige Bethätigung der einen Hand kann erst als Frucht späterer Entwickelung gedacht werden."

Hieran knüpft sich nun aber die weitere Frage, wie es kommt, dass bei allen Völkern in der Regel nur die rechte Hand die hauptsächlichsten Arbeiten verrichtet, und, wenn diese Thatsache in der linken Hirnhälfte ihren Sitz haben sollte, ob sie durch Correlation des Wachsthums (Herz auf der linken Seite) oder, wenn nicht, durch welche Nöthigung sie zu erklären sei.

Auf diese schon oft angeregte Frage wurde bis heute keine genügende Antwort ertheilt, auch Noiré wagt sich nicht an sie heran und fährt fort[1]:

„Nun ist es aber schon eine Kunst, einen breiten Stein

[1] Das Werkzeug. S. 280.

mit beiden Händen so zu führen, dass er in regelmässiger Bewegung Erde vor sich herdrängt, schabt oder scharrt; das Eindringen der Spitze dagegen, das Ansichreissen und dadurch bewirkte Aufreissen ist leicht und natürlich. Wie also die Natur den Zähnen, den Werkzeugen der Thiere, zuerst die Gestalt des spitzen, eindringenden Keils gegeben, der nachmals durch Gebrauchswechsel bei den Nagethieren die kunstvollere Form des scharfen, breiten Meissels folgte: ebenso ging das künstliche Werkzeug des Menschen von dem einfachen Prinzip des zugespitzten, nach oben dickeren Steines aus und erst nachdem die Hände in langem Gebrauche sich an diesen gewöhnt hatten, konnte auch allmählich die sich zur Schärfe verbreiternde Spitze von ihnen gehandhabt werden, und in dem Maasse als offenbar wurde, dass in dieser Form unter gewissen Umständen der Stein besser und erfolgreicher wirkte, konnte derselbe ebenfalls in dauernden Gebrauch kommen, d. h. die Zahl der menschlichen Urwerkzeuge (Organe) vermehren.“

Indem ein schärferer Gegenstand zum Arbeiten benutzt wurde, ging die Thätigkeit des Scharrens in Schürfen und Schaben oder Meisseln über; eine Thätigkeit, welche zuvor nur mittels der kräftigen Schneidezähne ausgeübt werden konnte. Zur Form des wirklichen Messers muss indess vorzugsweise die Holzbearbeitung hingeführt haben. „Es muss begreiflicherweise ein grosser Unterschied sein in der zweckmässigen Gestaltung eines Steins, mit welchem gegraben und gescharrt werden soll und eines solchen, mit welchem Rinde, Splint und Holzfaser geschabt oder geschält wird. Jener wird am sichersten mit beiden Händen geführt, er wird eine gewisse Wucht haben müssen, um in die Erde einzudringen und dieselbe abzulösen und vor sich herzudrängen; dieser wird seinem Zweck um so vollkommener

entsprechen, je leichter er voranzudringen, je besser er der Hand zu folgen und den von dieser ausgeübten Druck auf die bestimmte Stelle zu übertragen und zu concentriren vermag. Die Holzbearbeitung musste also von selbst zu der bekannten handlichen Form des Steinmessers hinleiten, um so mehr als bei dieser Arbeit wohl zuerst die eine Hand vorwiegend in Gebrauch kam und sich zu grösserer Kunstfertigkeit entwickelte, während die andere durch Festhalten unterstützte.

„Das Messer ist aber keineswegs ein nur schabendes, es ist vorwiegend ein schneidendes Werkzeug. Die letztere Thätigkeit muss sich sehr früh eingestellt haben, ja es ist wahrscheinlich, dass sie zugleich mit der Entstehung des Messers und den ersten Versuchen, Holztheile zu baulichen oder anderen Zwecken zu verwenden, sich einfand. Zu dieser Ansicht muss uns schon die Betrachtung führen, dass das Ablösen der Zweige vom Baume, sowie auch der Hörner getödteter Thiere eigentlich nichts anderes ist, als eine Unterbrechung des Zusammenhangs der Fasern, dass also wohl das Abbrechen der Zweige und Hörner vermittelst der Hände den ersten Anfang gemacht habe. Soll nun diese Arbeit, sofern der Zweig nur zur Hälfte gebrochen ist oder durchaus Widerstand leistet, durch ein Werkzeug unterstützt werden, so muss dessen wirksame Schärfe ebenfalls gegen den Zusammenhang der Fasern gerichtet sein, mit anderen Worten, es muss schneiden, nicht schürfen oder schaben. Dass diese Richtung auch vor der Entstehung des Gedankens schon in dem instinctiven Bewusstsein gegeben sein muss, geht eben aus dem Umstande hervor, dass die Nagethiere, also insbesondere die Biber, mit ihren Schneidezähnen stets quer gegen die Holzfaser arbeiten; ein Angreifen in der Richtung der Längsfaser wäre nicht

nur schwierig, sondern würde auch die weichen Theile des Kiefers verletzen.“ Aus dem Hin- und Herfahren mit der Schneide, „die nicht immer geradlinig war, sondern öfters kleine Unterbrechungen, also Zähne darbot, und gerade dann um so erfolgreicher wirkte,“ leitet sich die Säge ab; „es ist aber auch möglich,“ sagt Noiré in einer Anmerkung [1], „dass die Säge von einem bereits in der Natur vorgebildeten und von dem Urmenschen in Gebrauch genommenen Gegenstande ihren Ausgang genommen hätte“ (selbstverständlich unter der Voraussetzung, dass das Messer schon erfunden war, d. Verf.). „So berichtet die griechische Sage, dass Perdix, der Neffe des Dädalus, nach dem Vorbilde der gezahnten Kinnlade der Schlange oder auch des Rückgrates eines Fisches die erste Säge gebildet habe“ [2]. Noiré führt hierfür den etymologischen Beweis, dass schneiden und sägen ursprünglich nichts anderes bedeutet haben als abreissen, trennen, zertheilen. Das Wurzelwort, woraus die Säge ihren Namen schöpft, hat auch im Lateinischen und Polnischen der Axt (securis, siekiera), der Sichel, Sense, Sech oder Pflugschar in mehren Sprachen ihre Bezeichnung verliehen. Ferner diente das Messer zum Schaben, Abkratzen, namentlich der Rinde und der Knochen, woher eine Menge von Objecten (Thier, Haut, Fleisch, Baum, Rinde, Holz, Knochen u. s. w.) ihren Namen aus einer Wurzel erhalten haben, welche das geschabte, geschundene, abgekratzte Phänomen bedeutet. Das Hineingraben in den Boden, das Eindringen in die Thierhaut, Bauchhöhle oder die Rinde muss hieran auch die Begriffe Stechen und Bohren reihen. „Das Wort bohren,“ sagt Noiré, „erweckt

[1] Das Werkzeug. S. 285.

[2] Siehe Ovid. Metam. VIII, 243. Diod. Sic. IV, 76.

in unserem Geiste heute alsbald die Vorstellung eines Eindringens in eine feste, Widerstand leistende Masse, wir denken aber zugleich ein Werkzeug mit, das durch die Hand in eine drehende Bewegung versetzt wird und so geformt ist, dass es die abgebröckelten Stücke selber leicht beseitigt, während es mit seiner Spitze immer tiefer eindringt. Sehen wir näher zu, so ist die letztere viel einfachere Thätigkeit, das blosse Eindringen mit einem spitzen Gegenstand, auch heute noch in dem Begriffskreise des Wortes gelegen, denn wir können etwas auch mit einer Nadel, einem Nagel, einem Speer durchbohren. Werden wir aber hier Halt machen? Gewiss nicht; das Wort ist nicht vom Himmel gefallen, so wenig als die Thätigkeit, die es bezeichnete. Diese war auch vorher da, noch ehe man ein Werkzeug hatte, und so gelangen wir von Stufe zu Stufe hinabsteigend auf einen Uranfang menschlicher Thätigkeit, mit welcher sich zugleich eine Grundanschauung festigte, aus der alle übrigen hervorgingen, das Graben und Bohren von Erdhöhlen und Gängen in dem festen Erdreich. Die Wurzel ter, tar, tri hat nach Curtius zwei Bedeutungen, nämlich 1) reiben, 2) bohren; die erstere ist allgemein europäisch, die letztere gräco-italisch. Wie ist das zu erklären? Offenbar war das Reiben das Ursprünglichere — zahlreiche Wurzeln weisen diesen Begriffsinhalt auf, wie denn ja auch das Zerreiben, Zermalmen, Zerbröckeln mit den Fingern sehr wohl in den Rahmen der Urzustände unseres Geschlechts sich einfügt —, das Reiben verzweigt und charakterisirt sich aber, und es ist sehr wohl glaublich, dass die Urzeit das Einreiben von Löchern und Vertiefungen in harte Gegenstände anfänglich nur als einfaches Reiben angeschaut und bezeichnet habe. Als nun das Werkzeug sich entwickelte und differenzirte, als namentlich die

drehende Bewegung hinzutrat, bildete sich einerseits der Begriffskreis, der im Griechischen durch die Worte tereô bohre, drechsele, téretron Bohrer, tórnos Zirkel, Dreheisen (daher französ. tour), im Lateinischen durch terebra Bohrer, festgehalten wird, während daneben auch z. B. griech. tóros Meissel, toreúô schnitze, latein. tribulum die Dreschwalze, trîticum (das zerriebene Korn) Weizen, tarmes Holzwurm u. A. der ursprünglichen Begriffssphäre angehören."

Das zum Eindringen (Stechen und Bohren) „verwendete Messer," fährt Noiré an anderer Stelle fort[1], „muss nothwendig eine andere Form haben als das sägende und schabende Instrument; es muss spitzig und womöglich zweischneidig sein, das Vorbild und der älteste Keim der einer viel späteren Zeit angehörenden Waffen, also des Dolchmessers, der Lanzenspitze, der Spitze des Wurfspeers und des Pfeils, sowie des stechenden Schwertes.

Wir müssen uns hier denken, dass das Bedürfniss zur Auswahl unter den von der Natur gegebenen Gegenständen führte, dass also zuerst scharfe und spitze Stein- und Knochensplitter, Raubthier-Zähne, die sich zu diesem Gebrauche um so besser eigneten, als sie ja die Natur zum gleichen Zweck geschaffen hatte, verwendet wurden, und dass nachmals das durch lange Uebung erleuchtete und des eigenen Thuns bewusstere Denken zum Schaffen ähnlicher Gegenstände zuerst durch nachhelfende Bearbeitung und dann auch aus geeignetem Material, also Holz, Knochen, Horn und zuletzt aus Feuerstein oder Obsidian geführt habe." „Spitze Gegenstände aus Horn und Knochen, sogenannte Pfrieme oder Nadeln, kommen unter den aller-

[1] Werkzeug. S. 291.

ältesten Funden fast überall zum Vorschein; sie bildeten also einen Theil des primitivsten Hausraths der Urgeschlechter, der Gedanke an eine Verwendung derselben zum Bohren von Löchern in Thierfelle, welche dann durch Pflanzenfasern oder Sehnen zusammengehalten wurden, liegt wenigstens sehr nahe. Aber auch für die drehende Bohrung vermittelst Steinspitzen geben uns die uralten Höhlenfunde aus der Zeit des Höhlenbären, des Mammut und des Rennthiers schon Zeugnisse, indem da mehrfach mit Löchern versehene, also künstlich durchbohrte Zähne vorkommen, die auf keine andere Weise bearbeitet sein können. Es setzt dies allerdings schon einen nicht unbedeutenden Fortschritt voraus, dessen grosse Wichtigkeit aber ebenfalls erst in viel späterer Zeit, als man verschiedene Werkzeug-Elemente zusammensetzen lernte (Maschinen, deren Seele die drehende oder „rollende" Bewegung ist, nach Reuleaux), sich offenbaren sollte." Bei Ueberwindung einer widerstrebenden Masse weicht die Kraft eines activen Wesen bekanntlich immer in der Richtung des geringsten Widerstandes aus, lenkt seitwärts ab, wodurch jede natürliche Drehung sich einstellt; so musste auch die Hand instinctiv die bohrende Bewegung angenommen haben. „Der sichtbare Erfolg des Entfernens und Zerkleinerns fester Masse ermuthigte zur Wiederholung und die Erfahrung konnte nicht ausbleiben, dass mit dem seitlichen Schaben und Wegräumen zugleich ein Vorandringen in gerader Richtung ermöglicht wurde. So wurde die Hand durch das Drehwerkzeug allmählich zu einem Drehorgan." Hierfür führt Noiré eine ganze Menge von bestätigenden Analogien an.

Nun haben wir noch der allerwichtigsten Anwendung des drehenden Bohrens zu gedenken, nämlich zum Zwecke der Feuer-Erzeugung.

Wir müssen auch hiervon das Hauptsächlichste hervorheben.[1] „Wer die dereinst über die ganze Erde verbreitete und jetzt noch bei vielen Völkern theils allgemein, theils bei religiösen Veranlassungen übliche Weise der Feuerbereitung durch das Einbohren und Quirlen eines Holzstabes in die Vertiefung eines anderen Holzstabes beachtet, dem kann es nicht zweifelhaft erscheinen, dass eine solche Weise vollkommen in den Rahmen eines Holzzeitalters passt, eine Ansicht, die durch archäologische Funde unterstützt wird, und dass demnach das Feuer ein uralter Besitz der Menschheit gewesen ist, da schon aus den Zeiten primitivster Cultur, von denen ausser einigen ganz rohen Werkzeugen kaum ein anderes menschliches Attribut Zeugniss ablegt, Spuren desselben zu unserer Kenntniss gelangt sind.“ Lazar Geiger, der unmittelbare Vorgänger Noiré's hat ohne Zweifel bereits in seinen Vorträgen zur Entwickelungsgeschichte der Menschheit mächtige Lichtstrahlen auf die geheimnissvolle Entdeckung des Feuers geworfen; Noiré legt daher auch die auf die Resultate der vergleichenden Sprach- und Religionswissenschaft gegründete Theorie dieses tiefen Denkers in den allgemeinsten Umrissen an dieser Stelle vor:

„Das Feuer“, sagt Lazar Geiger[2], „gehört zu den unterscheidenden Besitzthümern des Menschen, ohne welche wir uns keine Menschheit denken können, wie Werkzeug und Geräthe, wie Sprache und Religion. Alle Berichte über Völker, die es nicht kennen sollten, haben sich als fabelhaft, ja undenkbar herausgestellt. Aber sicherlich nicht weniger undenkbar ist es, dass ein Thier sich Feuer bereite, ja auch

[1] Werkzeug. Seite 298 ff.

[2] Die Entdeckung des Feuers in „Vortr. zur Entwicklungsgeschichte der Menschheit“. S. 86 ff.

nur sich desselben bediene. Die Wirkung desselben auf die höhere Thierwelt ist Schrecken; der Wolf, der Löwe, der Elephant, sie werden durch Feuer von den Lagern der Menschen ferngehalten.“ „Welches Ereigniss mag wohl zuerst dem Menschen die Augen geöffnet und ihm ein Mittel gezeigt haben, durch welches er sich von der Ungunst der umgebenden Natur in so vielfacher Hinsicht unabhängig zu machen lernte? Es ist gewiss, dass nicht nur der Frost, sondern mehr wohl noch der Nahrungsmangel ihn verhindert haben würde, die Erde über seine ursprüngliche Heimat hinaus zu bevölkern, wenn er es nicht verstanden hätte, in dem furchtbarsten der Elemente eine wohlthätige Macht zu erkennen, und sie in erweitertem Kreise die Dienste der Sonne verrichten zu lassen, die ihn bis dahin erwärmt und zum Theil auch genährt hatte. Scheint die Geschichte uns über die Veranlassung eines so bedeutenden Umschwungs in der menschlichen Lebensweise auch im Dunkel zu lassen, so stehen uns doch über die Art, wie das künstliche Feuer bereitet wurde, sehr weitgehende und bedeutsame Beobachtungen zu Gebote, und es ist alle Ursache vorhanden zu glauben, dass wir die ursprüngliche, die wirklich älteste Art der Feuerbereitung in dem Verfahren vieler Völker selbst noch vor Augen haben. Man hat bei den Botokuden in Brasilien, wie bei den nordamerikanischen Stämmen, bei den Grönländern und in Neuseeland, auf Kamtschatka wie bei den Hottentotten übereinstimmend die Gewohnheit gefunden, Feuer durch Quirlung oder Bohrung aus zwei Holzstücken zu gewinnen. Das einfachste, aber auch das mühsamste und zeitraubendste Verfahren ist dies, dass ein Holzstab senkrecht auf ein horizontales andres Holz gesetzt und schnell zwischen den flachen Händen wie ein Rollholz hin- und hergedreht wird,

bis die losgedrehten Spänchen Feuer fangen und bereitgehaltene Baststreifen entzünden.“ „Wenn die Verwendung dieses Feuerzeugs auf so vielen entfernten Punkten schon einigermaassen überraschen kann, was werden wir erst sagen, wenn wir es in älterer Zeit auch in Arabien, China, Indien, Griechenland, Italien, ja in Deutschland wiederfinden? Es ist das Verdienst der vergleichenden Mythologie, das Vorhandensein des Reibfeuerzeugs für die indogermanische Urzeit nachgewiesen zu haben, also für jene unbestimmbar ferne Zeit, wo ein Drittheil der Menschheit, darunter fast die ganze gegenwärtige Bevölkerung von Europa nur noch eine einzige Horde bildete; und es zeigt sich sofort, dass bei den Indogermanen schon damals das Feuer im Wesentlichen ebenso wie noch in diesem Jahrhundert in Amerika und auf den Südseeinseln bereitet worden ist. Das Verfahren, durch welches das heilige Feuer in Indien noch jetzt entzündet wird, besteht in einer Quirlung, welche nach der Schilderung von Augenzeugen der ebenfalls dort noch üblichen Bereitung der Butter durch Umdrehung eines Rührstabes inmitten der Milch vollkommen gleicht. Es wird nach Stevensons Beschreibung ein Holz in ein anderes gebohrt, indem man mit einem Stück der einen Hand eine daran befestigte Schnur zieht, indess die andere nachlässt und so abwechselnd, bis das Holz Feuer fängt, das dann von einem dabeistehenden Brahmanen mit Baumwolle oder Flachs aufgefangen wird Ein primitiveres Verfahren ist schwerlich vorauszusetzen. Aber dennoch ist es nicht einfach, nicht naheliegend genug, um sich so ganz übereinstimmend auf mehreren Punkten der Erde unabhängig von einander einzustellen. Wenn wir auch den Weg nicht kennen, auf dem sich das Bohrfeuerzeug von Indien und Australien bis nach Amerika verbreiten mochte, so ist es

doch schwerlich mehreremale in ganz gleicher Weise erfunden worden Einmal auf einem Punkte entdeckt, musste das Feuer von Ankömmlingen begabterer Stämme unter die tieferstehenden weiter verbreitet und bald über die ganze Erde getragen werden.

Die ansteckende Gewalt der Idee ist auch für die Urzeit grösser, die Isolirung der Völker kleiner, als man häufig glaubt. Neben den gewaltigen Unterschieden der gleichzeitig neben einander bestehenden Culturstufen gibt es jederzeit auch eine Wechselwirkung innerhalb der gesammten Menschheit, welche allzu grosse Gegensätze nicht zu lange neben einander bestehen lässt. Wie in der neueren Zeit die Feuerwaffe unaufhaltsam vorangedrungen ist, so konnte eine weit bedeutungsvollere Umwandlung des äusseren Lebens der Vorwelt dem langsamen Umsichgreifen von Wohnstätte zu Wohnstätte unmöglich entgehen, und früher oder später musste der wunderbare Anblick eines nächtlichen Lagerfeuers eine allgemeine Nachahmung bis in die fernsten Winkel der bewohnten Erde wecken, und hätte sie über die Polarregion, wo Grönländer und Eskimos das Bindeglied bilden, von einer Hemisphäre zur anderen dringen müssen."

Das Feuer ist religiösen Ursprungs. „In der Zeit", fährt Geiger fort, „da die ältesten indischen Lieder entstanden, wurde in der Frühe des Morgens alltäglich von den Priestern das heilige Feuer entzündet; mit der grössten Sorgfalt wurden die vorgeschriebenen Maasse zweier gleich grossen Holzstücke, des Zapfens, welcher von dem einen ausgehend auf das andere aufgesetzt wurde, des Strickes, welcher zur Drehung diente, beobachtet, und auch die Wahl des Holzes war nicht gleichgültig, es war für die Hauptbestandtheile das des Asvatha oder Bananenbaumes (Ficus religiosa) vorgeschrieben; bei den

Römern wurde das Feuer der Vesta, wenn es erloschen war, wie Plutarch erzählt, durch eine Art primitiven Brennspiegels, nach anderen Berichten aber durch Bohrung wieder gewonnen, und zwar war es ein Fruchtbaum, dessen Holz von den Priestern verwendet werden musste. Höchst merkwürdig ist es, einen ganz übereinstimmenden Brauch bei den Peruanern wiederzufinden; auch dort wurde das den Sonnenjungfrauen anvertraute heilige Feuer, wenn es durch Versehen oder Zufall erlosch, entweder an der Sonne vermittelst eines goldenen Hohlspiegels oder durch Reibung zweier Hölzer wieder angesteckt. Bei den Jrokesen wird das Feuer der Hütten alljährlich gelöscht und von dem Zauberer mit dem Feuerstein oder den beiden Reibhölzern neu entzündet. Die Mexikaner begingen nach je zweiundfünfzig Jahren ein grosses Feuerfest, eine Wiedergeburt der Welt, deren Untergang sie am Ende eines solchen Zeitraumes befürchteten. Alle Feuer wurden ausgelöscht, eine grosse Procession, in die Tracht der Götter vermummt, begab sich, von einer ungeheueren Menschenmenge begleitet, auf den Berg Huichaschta, und hier wurde um Mitternacht auf der Brust des zum Opfer bestimmten Kriegsgefangenen mit zwei Holzstäben das neue Feuer hervorgebracht; unter dem Freudengeschrei des von allen Hügeln, Tempeln und Dächern in gespannter Erwartung zuschauenden Volkes loderte die Flamme am Scheiterhaufen des Schlachtopfers empor, und wurde von da noch vor Tagesanbruch auf alle Altäre und Feuerstätten von Anahuac verbreitet . . . In den verschiedensten Gegenden Deutschlands und ferner in England, Schottland, Schweden, dauerte bis in die allerjüngsten Jahrhunderte die Sitte fort, an gewissen Tagen des Jahres das sogenannte Nothfeuer durch Drehung einer hölzernen Winde, die in einen Pfahl gebohrt ist, und ver-

mittelst eines um sie geschlungenen Strickes in Bewegung gehalten wird, zu entzünden. Fast überall wird uns berichtet, dass alle Feuer in den Häusern vorher gelöscht seien, und nun an diesem mit mancherlei Wunderkraft begabten Nothfeuer wieder erneuert werden müssen.“

„Diese wahrhaft erstaunliche Uebereinstimmung der religiösen Bräuche“, sagt Noiré, „wird unterstützt durch die vergleichende Mythologie. Die ältesten Gottheiten der indogermanischen Völker sind Lichtgottheiten, unter denen die Sonne die erste Stelle einnimmt. Die Heiligkeit des Feuers, welche überall bei den alten Völkern den Mittelpunkt des Cultus bildet, kommt daher, dass dasselbe Abbild, Darstellung des himmlischen Feuers, der Sonne, ist. Unter der Hülle uralter Sagen und Bilder, unter dem unendlich verflochtenen Zauberknäuel von Kämpfen, Abenteuern und Wundern, unter jener Welt von Göttern, Dämonen, Riesen und Zwergen liegt überall als Kern und Mittelpunkt der Kampf des Lichts und der Finsterniss, die Sonne, die die dunkeln Gewalten bekämpft und besiegt, Erscheinungen, mit denen die unerschöpfliche Phantasie immer neugestaltend spielt, und auf welche lange Jahrhunderte hindurch die ganze Begabung des menschlichen Geistes sich ausschliesslich richtete. In die oft wunderbar poetischen Schilderungen des Morgenhimmels und der Morgenröthe (die Göttin Uschas) mischte sich die der Flammenerscheinung des Feueropfers, das noch während des Dunkels entzündet, wegen seiner unverbrüchlichen Wiederkehr selbst als Gott des Feuers, Agni verherrlicht wird.“ „Oft“, sagt Lazar Geiger, „wird Agni das Kind des Himmels und der Erde genannt, zuweilen auch das Kind der beiden Hölzer, und, so heisst es, kaum geboren verzehrt das schreckliche Kind seine beiden Eltern. Dies ist kein Widerspruch. Die beiden Hölzer sind in der

That Himmel und Erde. Aus der Drehung des Himmels und der Erde geht die Sonne, aus der Drehung der Reibhölzer ihre Verkörperung auf Erden, das Feuer, hervor."

Mit dieser Auffassung stimmen einige aus dem höchsten Altherthum bis in die Neuzeit erhaltenen germanischen Gebräuche. „In vielen Gegenden der Mark ist es die Nabe eines Wagenrads, worin das Nothfeuer durch Bohrung entzündet wird. Dasselbe wird aus dem vorigen Jahrhundert von der Insel Mull an der Westküste Schottlands berichtet, und findet sich auch in den friesischen Gesetzen wieder. An vielen anderen Orten Deutschlands und Frankreichs zündete man anstatt dessen, meistens in der Nacht der Sommersonnenwende, Scheiben oder Räder an, schleuderte sie hoch empor, so dass sie in der Luft einen leuchtenden Bogen beschrieben, oder man liess, wie es an der Mosel noch vor hundert Jahren geschah, ein brennendes Rad von der Spitze eines Berges in den Fluss rollen."

„Es ist der tägliche Lauf des Himmelsgestirns, der durch diese Feierlichkeiten dargestellt wurde, gerade wie bei dem indischen Feueropfer die Drehung der beiden Hölzer die Himmelsbewegung symbolisirte. Es war der grosse Gott des Himmels selbst, der in majestätischen Gluten am Himmelsgewölbe emporstieg, der zugleich in dem entzündeten Feuer in das Heiligthum herabstieg und als Priester das Opfer mit der Flamme und dem Rauche emportrug" — bemerkt Noiré hierzu[1]. „Dass das Feuer", fährt Noiré fort, „ursprünglich nur religiösen, heiligen Zwecken diente und von da aus erst in das alltägliche Leben überging, darf uns keineswegs Wunder nehmen, wenn wir erwägen,

[1] Das Werkzeug u. s. w. S. 305.

wie die Religion in den ältesten Zeiten einen allgewaltigen, fast ausschliesslichen Einfluss auf das gesammte menschliche Denken, Dichten und Handeln ausgeübt hat, wie die ersten und wichtigsten Culturelemente, Zeit- und Ortseintheilung, aus der strengen, scrupulösen Sorgfalt bei Errichtung der Altäre und Heiligthümer und Einhaltung der Zeiten der Opfer und Gebräuche hervorgegangen sind. Die Heiligkeit des Feuers tritt uns noch in vollstem Umfange bei den classischen Völkern des Alterthums entgegen, bei denen es nicht nur auf den Altären, sondern auch auf den häuslichen Heerden für heilig galt." Ja, „die Heiligkeit des Feuers ist heute noch in gewissen religiösen Verboten ursprünglicher Völker deutlich ersichtlich. Die Itelmen Kamtschatkas halten es für eine grosse Sünde, ein brennendes Holzscheit anders anzufassen, als mit den Fingern, namentlich nicht mit der Messerspitze, und ebenso ist es den Sioux, richtiger den Dacota, verboten, glühende Kohlen oder Brände mit einer Ahle aus dem Feuer zu nehmen (S. Peschel, Völkerkunde, 435, der daraus gleichfalls auf einen Zusammenhang der ostasiatischen und amerikanischen Völker schliesst). Auch im deutschen Volksaberglauben finden sich noch unzählige Spuren von der Heiligkeit des Feuers. Die sogenannten „klugen Leute" heilen mit Feuer, rothen Kleidern, rothen Zeugläppchen, rothen Beeren und Blüten oder aus solchen Bäumen und Sträuchern geschnittenen Gerten. Alles dies weist auf verborgene Quellen der Urzeit und den Zauber, den namentlich die Farbe auf Menschen ausübte. Dahin gehörte auch die grosse Rolle, welche die Eberesche oder der Vogelbeerbaum bei den alten Volksgebräuchen spielt, deren Zusammenhang mit dem Feuer und seinem Cultus Ad. Kuhn an zahlreichen Beispielen erwiesen hat (S. die Herabkunft des Feuers S. 183,

186, 201 etc.). Auch die noch vielfach vorkommende Scheu, in das Feuer zu speien, hängt mit dem uralten Cultus zusammen[1]." Lazar Geiger sagt: „Von dem Standpunkte unserer Bildung wird es uns schwer, das ganz Gewöhnliche aus mythischen, rein phantastischen Quellen herzuleiten. Aber es ist dies in unzähligen grossen und kleinen Beispielen nachgewiesen, die sich über unser ganzes Culturleben erstrecken. Das Tabakrauchen ist dem Feuerdienste der Indianer entsprungen; der Regenschirm aus dem Sonnenschirm, der ursprünglich ein heiliges Abbild der Sonne war; das Gold verdankt seine Bedeutung seiner sonnengleichen und darum heiligen Farbe" . . . „Aus den religiösen Bräuchen ging allmählich auch die Benutzung des Feuers, die Bereitung von Speisen, die anfänglich nur Opferspeisen waren, hervor; und eine Geschichte des Opfers und der religiösen Ceremonie überhaupt, würde unter vielem Ueberraschenden vielleicht auch eine Geschichte der Kochkunst in sich schliessen." „Auch der Bekleidung", fährt Noiré fort, „scheint erst das Bemalen und dann das Tättowiren des Körpers vorhergegangen zu sein, und dass dies letztere eine religiöse Bedeutung hatte, kann kaum in Zweifel gezogen werden, sein Zusammenhang mit den Stammestraditionen und dem Ahnen-Cultus, jener einen Hauptwurzel des religiösen Bewusstseins, ist ein vollgültiger Beweis dafür. Hochstetter sagt von den Grabdenkmälern der Maori, der Eingeborenen Neuseelands[2]: „Es sind aus Holz geschnitzte Figuren von vier Fuss Höhe, welchen Kleidungsstücke oder Tücher umgehängt sind, und an denen die getreue Nachahmung der tättowirten Gesichtslinien des

[1] Das Werkzeug. S. 306. Anmerk.
[2] Neuseeland. S. 299.

Verstorbenen das Bemerkenswertheste sind. Daran erkennt der Maori, wem das Denkmal gesetzt ist. Gewisse Linien bezeichnen den Namen, andere die Familie, welcher der Verstorbene angehörte und wieder andere die Person selber. Genaue Nachahmung der Tättowirung im Gesichte ist daher für den Maori so viel als Portrait-Aehnlichkeit, und es bedarf für ihn keiner weiteren Inschrift um zu erkennen, welcher Häuptling hier gestorben.“ Uebrigens sagt schon Herodot (V, 6) von den Thrakern: „Das Tättowiren gilt für vornehm, der nicht Tättowirte für unedel.“

Wenn also Schiller die Nadowessische Todesklage mit den Worten schliesst:

> Farben auch, den Leib zu malen,
> Gebt ihm in die Hand,
> Dass er röthlich möge strahlen
> In der Seelen Land

so ist Dies ein meisterhafter Zug, welcher den *idealen Trieb*, der schon die ersten Schritte der sich aus den Banden des Naturzwangs emporringenden Menschheit begleitet, charakteristisch ausspricht. Dies führt auf ein weiteres Argument der Geigerschen Theorie.“

„Nicht die wohlthätige Wirkung des Feuers, nicht seine Nützlichkeit, nicht einmal seine wohlthuende Wärme ist es, die in den uralten Denkmälern gepriesen werden, sondern sein Lichtglanz, seine rothe Glut, und soweit die sprachlichen Benennungen sich mit Sicherheit deuten lassen, ist es ebenfalls weder die Wärme, noch etwa die Eigenschaft zu brennen, zu zehren, Schmerz zu bereiten, sondern die rothe Farbe, von der die Namen ausgehen. Der Sinn für die Farbe ist also das älteste Interesse, das die Menschen zu dem Feuer zog.

In diesem rein menschlichen Interesse liegt die Lösung

zu dem Räthsel, dass der Mensch allein das Feuer besitzt; aber es lässt zugleich in grösserer Tiefe auch etwas von der unermesslichen Bedeutung ahnen, die gerade die Entwickelung des Farbensinns für die Menschheit gehabt hat. Obwohl der Mensch unzweifelhaft aus thierischer Armuth und Hülflosigkeit sich zu seiner gegenwärtigen Höhe emporgerungen hat, so sehen wir doch schon seine frühe Kindheit von dem Schimmer des Idealen umkleidet, und es ist keineswegs die Noth, die ihn erfinderisch machte, noch auch praktische Klugheit, die ihn antrieb, seine materielle Lage zu verbessern, sondern gerade in seinen frühesten Schöpfungen zeigt sich Begeisterung und Phantasie vor Allem wirksam, und was ihm am meisten segensvoll zu werden bestimmt war, ist nicht seine Fähigkeit, das Nützliche zu erspähen, sondern es ist das künstlerische, das zwecklos Gestaltende in ihm, und der Sinn für den in sein Auge fallenden Strahl der himmlischen Schönheit. Es war allem Anschein nach nicht die Vermehrung der Behaglichkeit, was dem Menschen zuerst das Feuer werth machte, auch nicht die Lust an wohlschmeckenderer Speise, noch weniger die Industrie, die ihm noch nicht aufgegangen war. Es war das Licht, was ihn beglückte; mit ihm hatte er das unheimliche Grauen der Nacht überwunden, in welchem alles Unheil schleicht, in welchem er dem Angriffe der auf Raub ausgehenden Thiere des Waldes rathlos preisgegeben war. Wir, die wir die Nacht durch strahlende Fackeln und Kandelaber, durch sonnenhelle elektrische Lichterscheinungen unterbrechen, wir fühlen kaum jene Schauer mehr mit, die der Mensch dem noch durch keine Kunst beschränkten Reiche der Finsterniss gegenüber empfand, das seine Phantasie mit grauenvollen Gestalten bevölkerte; jene Bangigkeit, die noch aus den Gebeten der Vedendichter so lebhaft spricht, oder

den Schrecken, der lange Zeit auch bei der Sonnenfinsterniss die geängstigten Herzen der Völker ergriff, es möchte das Licht der Sonne auch bei Tage verschwinden, es möchte eine ewige Nacht hereinbrechen. Und doch wie ungemein jung ist die Kerze, ja die Oellampe; bei Homer sind es noch Späne und Reisbündel, welche die mächtigen Säle erleuchten.“ So weit Lazar Geiger.

Ludwig Noiré bemerkt u. A. hierzu [1], dass die Freude an dem Lichte, das Verlangen nach demselben immer vorhanden sein müsse, wo nur die Führerrolle der Wahrnehmung von dem fast die gesammte übrige Thierwelt so untrüglich leitenden Geruchssinne „auf das freie umherschauende Auge übergegangen war“; das zeigen ja auch die nach dem Lichte fliegenden Zugvögel und Nachtinsecten. „Der Trieb ist hier derselbe, wie beim Menschen, da aber die Vernunft fehlt, so wird das den Vögeln zum Verderben, was dem Menschen unbegrenzten Vortheil gewährt.“ Noiré fährt fort [2]: „Die Entzündung der Hölzer war bei jenen religiösen Ceremonien, deren Gegenstand die Verehrung des Lichts und seines Urquells, der Sonne, gewesen ist, nicht vorgesehen, nicht beabsichtigt. Das religiöse Spiel bestand wesentlich in der drehenden Bewegung, ohne Rücksicht auf das, was daraus hervorgehen mochte. Er (Geiger) beruft sich darauf, dass die Feuerdrehung bei den alten Indern nicht die einzige war, die dem gleichen Zwecke diente: die Bereitung der Butter durch ein ganz ähnliches Verfahren war ebenfalls heilig, und Butter daher ein Hauptgegenstand des Morgenopfers. Ganz besonders

[1] Werkzeug. S. 309 ff.
[2] Werkzeug. S. 310.

scheint ihm aber für seine Ansicht der seltsame Gebrauch der Gebetmühlen zu sprechen, jener höchst sonderbaren, auf dem Gebiete des Buddhismus und seiner Umbildungen, in Tibet und bei den Kalmücken und Mongolen nicht minder als in Japan verbreiteten religiösen Maschinen, über welche auf einem Papierstreifen von grosser Länge oft hundert- und tausendfache Abschriften derselben Gebetsformel sich abwinden, da es für das Seelenheil der Geschöpfe, für welche gebetet wird, um so wirksamer ist, je häufigere Abschriften sich um die Rolle drehen." „Es gibt Gebetmühlen, die eine und dieselbe Formel hundert Millonenmal enthalten, und also durch zehnmahlige Drehung soviel Heil bewirken, als wenn die Formel tausend Millionenmal gesprochen worden wäre Allein dieser Mechanismus hat trotz alledem offenbar seinen Hintergrund.

Der Buddhismus ist eine verhältnissmässig moderne, reflectirte Religion, aber seine Symbole sind Umbildungen und gehen in letzter Linie immer doch aus Gebräuchen des ältesten Naturcultus hervor. Es sind ursprünglich nicht die Gebete, es ist die Drehung des Rades selbst, welche seligkeitbringend wirkte; in Japan findet man auf den Kirchhöfen Pfosten, in denen ein einfaches eisernes Rad mit der Hand drehbar angebracht ist. Die Beziehung des Radumschwungs zur Seligkeit vermittelt sich durch die Darstellung der Seelenwanderung unter diesem Bilde; aber auch dies ist nur eine Umgestaltung der uralten Bräuche der Quirlung und Wirbelbewegung als Bilder des täglichen Umlaufs der Sonne und des Himmelsgewölbes." „Und hat es eine Zeit gegeben", sagt Geiger weiter, „wo das Feuer zum erstenmale dem Zündholze entsprang, wo der neue, fremdartige Gast vielleicht Furcht und Bestürzung erregte, so war es ja ein Gott, dem es muthig zu nahen, den es

zu pflegen galt, und um dessentwillen man wagte, was man des blossen Nutzens wegen vielleicht nimmer gewagt hätte, wie ja zu allen Zeiten für religiöse Ueberzeugungen die Menschen Unglaubliches geduldet haben.“ Auch nach Noiré muss sich die Religion unmittelbar nach der Erwerbung der Sprache und des Werkzeugs eingestellt haben. „Die Sprache“, so führt er mit ausgezeichneter Klarheit aus, „hätte niemals ihren wahren Charakter annehmen können, sie wäre auf der Stufe weniger, gewisse Thätigkeiten begleitenden, beim Anblicke gewisser äusseren Objecte ausgestossenen Schreie nothwendig stehen geblieben, wenn nicht von einem unwiderstehlichen Drange getrieben die Menschen ihre Blicke von dem Boden, an den sie gefesselt waren, emporgerichtet hätten zu dem himmlischen Gestirne, das mit seinem Zauberglanze Licht, Leben und Farben überallhin verbreitete. Von dem gemeinschaftlichen Anschauen ausgehend, konnte dann die Bezeichnung und Benennung sich mit dem Gegenstande ihres Interesses und ihrer Verehrung verbinden; die Sonne, der Himmel, die Wolken, sie treten als sichtbare, stets wiederkehrende Objecte in den Gedankenkreis der jungen Menschheit. Und war wirklich der Tod die älteste gemeinsame Erfahrung, welche die Menschen an sich selber machten, war wirklich der Keim des idealen Schönheitstriebs in dem Urmenschen schon in seiner ersten Kindheit rege, dass er seinen eigenen Leib mit Farben einrieb oder beschmierte: dann kann es nicht zweifelhaft sein, mit welchem Namen er jene himmlischen Erscheinungen anrief und seinen Nachkommen verständlich machte. Sie waren für ihn, der sich und Alles um sich her aufblühen, verwelken, vergehen und sterben sah, die Unvergänglichen und U n s t e r b l i c h e n; sie waren die Farbigen, d. h. die L e u c h t e n d e n, denn das Licht wird

ebenso wie die Finsterniss (Nacht) von der Sprache als eine Farbe aufgefasst, gewiss wieder ein untrüglicher Beweis für die Entstehung der Sprache aus der Thätigkeit des Menschen.

So zogen die Gottheiten, d. h. zum erstenmale lebende, selbständig thätige Wesen in den Gedankenkreis der Menschen ein Wie auf solche Weise durch Namengebung in Verbindung mit dem religiösen Trieb des Menschen die activen Gewalten der Natur allmählich (wie dies Max Müller so meisterhaft zeigt) zu Gottheiten wurden, so fand hier der Mensch auch Veranlassung und Möglichkeit, sich selbst und seines Gleichen als persönlich thätige Wesen objectiv aufzufassen und zu benennen; denn, wie ich schon öfters sagte, das eigene Subject wird von dem Gedanken-Processe immer am spätesten erreicht, erst aus der Wiederspiegelung in der Aussenwelt gelangt das geklärte Bewusstsein zur Anwendung der Begriffe, Anschauungen und Worte auf das eigene Selbst. Wir vermögen uns freilich von einem dämmernden Geistesleben, in welchem der Mensch für sich selber, seine Genossen, seinen Stamm nicht einmal allgemeine Worte, geschweige denn Eigennamen geschaffen hatte, kaum eine Vorstellung zu machen — und doch hat das langsame Werden und Wachsen der Vernunft ein solches zur nothwendigen Voraussetzung. Das Feuer, dieser jetzt unzertrennliche Freund des Menschen, wurde bei den Indern nicht aus jedwedem Holze, sondern, wie bereits angeführt worden ist, nur aus dem, welches von der Ficus religiosa oder der Açvatha genommen worden, durch Reibung erzeugt; offenbar, weil dieser Baum als Abbild der Sonne betrachtet wurde, „denn diese wird", wie Geiger sagt, „öfters mit einem wunderbaren Baum verglichen, der seine Wurzeln oben in der Luft hat und seine Strahlen als

Zweige auf die Erde sendet.“ Dieser Baum sendet nun aber gerade zahlreiche Wurzeln von den Aesten herab in den Boden und auf andere Bäume. „Ganz besonders wichtig aber“, schreibt Noiré, „ist die durch genaue Vorschriften angeordnete Form des aus diesem Holze bereiteten Reibfeuerzeugs. Der senkrechte Stab hiess Pramatha oder Pramantha (von der Wurzel math, bohren oder reiben), und es ist, wie Ad. Kuhn in seiner trefflichen Studie über „die Herabkunft des Feuers“ zeigte, nicht unwahrscheinlich, dass die griechische Sage von Prometheus, dem Urheber und Räuber des Feuers, mit diesem Worte zusammenhängt. Dieser Stab wurde durch den Priester mittels einer aus Hanf und Kuhharen verfertigten Schnur hin- und hergedreht, und zwar in einer kleinen Grube, die sich in der Mitte zweier rechtwinkelig übereinander gelegter Hölzer befand, deren Enden wieder rechtwinkelig umgebogen und mit Bronze-Nägeln befestigt wurden. Aus diesem Gebrauche ist offenbar ein ausserordentlich weit verbreitetes Amulet oder religiöses Symbol, Svastika, herzuleiten.

Die Form des Svastika stimmt ganz mit den eben angeführten Vorschriften, und es ist von grosser Bedeutung, dass dies Kreuz das wichtigste religiöse Symbol der Arier war, eine Ansicht, die durch den von Schliemann bei seinen Trojanischen Ausgrabungen[1] in grosser Anzahl gefundenen Thonscheiben oder Spinnwirtel, auf welchen diese beiden Figuren, sowie auch eine dritte sehr häufig vorkommen, sowie durch die weite Verbreitung des sogenannten Hakenkreuzes, namentlich in Nordeuropa, bedeutend unterstützt

[1] Heinrich Schliemann: Trojanische Alterthümer, S. 49.

wird. Neuerdings hat Ludwig Müller[1] die ungeheure Verbreitung des Hakenkreuzes, in welchem man lange Zeit nur ein decoratives Element hat anerkennen wollen, zum Gegenstande einer eingehenden Studie gemacht. Von grosser Wichtigkeit ist die Zusammenstellung desselben mit einer ebenso allgemein bekannten Figur, dem Triquetrum oder der Triskele: drei von einem Mittelpunkte ausgehende Beine mit gebogenen Knieen, eine Veranschaulichung des ewigen Kreislaufes. Der Mittelpunkt, oftmals durch einen Ring oder einen Punkt bezeichnet, trägt bisweilen das Bild der Sonne, weshalb dies Zeichen als Symbol des Sonnengottes angesehen wird. Das Hakenkreuz kommt nach Müllers Ansicht eigentlich nur den Völkern arischen Stammes zu. Die Aegypter und Assyrer hatten es nicht. Bei den Phönikiern findet man es erst in späterer Zeit in den westlichen Colonien. Sie scheinen es, wie einige mongolische Völker Asiens, von den Ariern entlehnt zu haben, wie auch die Etrusker es nicht als religiöses Symbol, sondern als Ornament und vielleicht als Amulet von italischen Völkern angenommen haben dürften. Auf die italischen Völker und die Griechen scheint es von den Pelasgern übertragen zu sein. Bei den Römern kommt es erst im 3. Jahrhundert nach Christus vor; häufig aber in den römischen Provinzen. Wir finden es ferner bei Galliern und Germanen, und zwar schon in der späteren Bronzezeit, hauptsächlich aber in der Eisenzeit, wo es bisweilen neben dem Triquetrum vorkommt. Auf griechischen Münzen findet man das Hakenkreuz in Begleitung eines Apollokopfs; auf gallischen

[1] Det saakaldte Hagekors Anvendelse og Betydning i Oldtiden. Avec un résumé en français. Kopenhagen 1877. S. Archiv für Anthropologie. B. XI. S. 475.

Münzen mit einem Kopfe, welcher als Apollo, Belenus oder Grannus erklärt wird. Im Norden ist das Hakenkreuz Symbol des Odin, als Sturmgott und Erreger der Luftströmungen.

Ueberall bezeichnet das Hakenkreuz das Attribut des höchsten Gottes. War im Norden Thor in älterer Zeit als höchster Gott verehrt, so ist anzunehmen, dass dasselbe früher das Symbol Thors gewesen, dessen Attribut später der Hammer war. Auf einer „Lappentrommel" (Zaubertrommel) sieht man ein Hakenkreuz neben dem Bilde des höchsten Gottes, der zugleich Gewittergott war; wo es vereinzelt bei finnischen Völkern und in Russland vorkommt, glaubt Müller, sei es mit den Scandinaviern dorthin gekommen. Auch die auf slavischem Gebiete in Deutschland gehobenen Gefässe und Gegenstände mit einem Hakenkreuz sollen nach ihm aus vorslavischer Zeit stammen. Ferner hebt er hervor, dass auf den Goldbracteaten das Hakenkreuz nicht selten eine Figur begleite, in der man eine Darstellung Odins erblicken müsse, und dass sonach dieses Zeichen als Attribut des höchsten Gottes in der letzten heidnischen Zeit zu betrachten sei. Dieses offenbar aus der Figur des indischen Svastika oder Reibfeuerzeugs entsprungene Zeichen ist nun allerdings geeignet, uns zum Wegweiser zu werden nach den Tiefen einer Vergangenheit, in der wir das eigentlich Menschliche gleichsam naturgemäss d. h. einfach und gleichartig sich erheben sehen, für welches wir daher auch Belege und Analogien in den Gedankenkreisen und Schöpfungen der entlegensten Culturen und Völker zu suchen berechtigt sind, sei es eben wegen jener Gleichartigkeit der Entwickelung, sei es, dass wir sie aus Einheit des Ursprungs ableiten." Lassen wir von da unseren Blick abschweifen auf jene heilige Sage von der

Kreuzigung des erhabenen Predigers der Liebe, so dürfte Manchem klar werden, wesshalb der von den jüdischen Fanatikern Verfolgte gerade an das Kreuz, das Symbol des rächenden Gottes, geschlagen wurde, so dürfte auch uns sich enthüllen, dass dieses Zeichen zwiefach uns heilig sein müsse als Symbol des göttlichen Funkens, unter dessen Licht wir immerdar siegen werden.

Der Religion verdanken unsere höchsten Ideale, unsere praktischsten Kenntnisse ihren alleinigen Ursprung. Die wichtigste Rolle in dieser Beziehung hat unstreitig der Sonnen- (Feuer-) Cultus eingenommen.

„Die wichtigsten Fundamentaloperationen der menschlichen Vernunft, das Messen oder die Ortsbestimmung und das Zählen, sie können keinen anderen Ausgangspunkt gehabt haben, als jene uralten religiösen Betrachtungen — das Wort hier in seinem weitesten Sinne genommen, der dem unbestimmten Begriffe der Urzeit gewiss besser entspricht, als das blos sinnliche Anschauen. Dahin gehört die peinliche Sorgfalt bei der Errichtung der Altäre nach den Himmelsgegenden, dahin die später anders verstandene und anders gedeutete Mystik der Zahlen, dahin so vieles Andere, das uns heute geheimnissvoll und doch wieder so alltäglich umgibt, da wir seines Ursprungs aus der grauen Vorwelt gänzlich uneingedenk sind. Bis auf jenen Ursprung zurückverfolgt, treffen denn auch Gebräuche, Anschauungen und Denkformen der verschiedensten Völker in Eins zusammen[1]."

„Die Geschichte der Geometrie", sagt Max Müller[2], „die erste Bildung geometrischer Begriffe und technischer

[1] Werkzeug. S. 320.

[2] Max Müller, Chips of a german workshop IV, p. 330.

Ausdrücke, war uns bis jetzt nur von Griechenland bekannt, jetzt können wir die stufenweise vorangehende Ausbildung geometrischer Principien sowohl in Griechenland wie in Indien verfolgen und so uns eine Idee bilden von dem was nothwendig und natürlich und was accidentell oder rein persönlich in denselben ist. Es war vorher schon bekannt, dass in Griechenland die Berechnung fester Körper ausging vom Bauen der Altäre, jetzt wissen wir, dass auch in Indien der erste Impuls zur geometrischen Wissenschaft nicht von dem Ausmessen des Feldes, wie der Name besagt, sondern von der genauen Observanz beim Bau der Altäre ausging." So ist auch die Fünfzahl der Farben, Töne, Elemente, Tugenden, Pflichten, Planeten, bei den Chinesen aus der religiösen Beobachtung und Verehrung des Sonnengangs um die Erde, den Mittelpunkt, hervorgegangen. Die viereckigen Gebäude stammen aus der Zeit des Sonnencultus her, denn die natürliche Form ist die noch heute bei den Kaffern übliche runde; die Heiligkeit der Siebenzahl, welche wohl erst unter dem Einflusse des allen alten Glauben und Cultus als Aberglauben und Werk des Fürsten der Finsterniss hinstellenden, selbst dem lichtesten Gott huldigenden Christenthums als Hexenzahl („böse Sieben") hingestellt wurde, ergiebt sich leicht aus dem Sonnengang, indem zu den vier Himmelspunkten noch Oben und Unten hinzutreten und Punkt Sieben die Mitte einnimmt. So wurde die Siebenzahl als Mittelpunkt des Weltenraumes betrachtet, aus dem Alles entspringt. Der Sonnengott hat sein Siebengespann, Indien ist das Land der sieben Ströme (der heilige Mittelpunkt). „Der Ursprung der sieben Ströme ist keineswegs etwa in wirklichen Strömen zu suchen, denn Einzelwesen der Erde kommen in jenen Liedern (der Veden) noch nicht vor, es ist der

natürliche Gang der Vernunft, dass ihre ältesten Individuen, die grossen Naturgewalten d. h. die Götter, zuerst benannt, und dass dann erst auf einer späteren Stufe Personen, Dinge und Oertlichkeiten in ihrem Einzeldasein die Aufmerksamkeit erwecken und durch Benennung in dem Gedankenkreis selbständig werden; der Uebergang ist auch hier nachweisbar; es geschah durch Weihung, dass die irdischen Wesen, Personen und Orte den himmlischen gleichgestellt wurden und ihre Namen erhielten. Sindhu, später Name des Indus, ist hier nur Strom oder See im Allgemeinen. Die Phantasie erschafft zuerst ihre eigenen Wesen und schwebt in grossen Kreisen um das Wirkliche, das erst im Laufe einer gewaltigen Entwickelung von der Vernunft, durch stete Verengerung jener Flugweiten erobert wird. So ist denn auch nicht die Planetenzahl Ursache der Heiligkeit der Siebenzahl, denn die Veden und Zendschriften verhalten sich gleichgültig und achtlos den Sternen gegenüber, vielmehr scheint umgekehrt die Vorliebe für die Zahl sieben die Chaldäer erst veranlasst zu haben, zu den von den Aegyptern gezählten fünf Planeten noch Sonne und Mond hinzuzufügen.

Aus dem Gesagten ergiebt sich mit Evidenz, wo wir den Ursprung jener heiligen, streng vorgeschriebenen Figur des indischen Svastika oder Arani zu suchen haben; es sind die vier Weltgegenden und der heilige Mittelpunkt, die dieser Gestalt zu Grunde liegen, aus denen sie hervorgegangen ist, und sehr wohl harmonirt mit diesem Ursprung die Ansicht Geigers, dass das Drehen des Holzpflocks eine urweltliche Ceremonie gewesen sei, welche die Sonnen- oder Himmelsdrehung habe nachahmen oder unterstützen wollen, und es hat die höchste Wahrscheinlichkeit, dass bei dieser Gelegenheit durch den Eifer der fort und fort

bewerkstelligten Drehung zum erstenmale der Gott Agni aus dem Holze hervorgesprungen und mit Andacht und Inbrunst begrüsst worden sei.

Es sind demnach gewichtige Argumente, die für die Geigersche Theorie der Entdeckung des Feuers und seines religiösen Ursprungs sprechen. Wir dürfen wohl sagen, dass sie im Stande sind, das Dunkel, in welches jene Frage bis jetzt verhüllt war, zu erhellen. Frühere Erklärungen, wie dass der Mensch an einem vom Blitz entzündeten Baum gelernt habe, den Nutzen des Feuers zu schätzen, können heute nicht mehr in Betracht kommen. Sie tragen das Gepräge des oberflächlichen Rationalismus des achtzehnten Jahrhunderts, der von der ungeheuren Schwierigkeit des Problems keine Ahnung hatte und sich den Urmenschen als eine Art von Robinson Crusoe vorstellte. „Man besitzt nur das wirklich, was man versteht“ sagt Goethe, und dieses schöne Wort passt ganz vorzüglich auf den Besitz des Feuers. Unsere Darstellung hat gezeigt, auf welchem Wege der Mensch dazu gelangt, das Feuer allmählich verstehen zu lernen.“

Im Weiteren betrachtet Noiré die Thätigkeiten des Klopfens, Schlagens, Malmens, Mahlens, hebt die Bedeutung des Schwunges für die Entwickelung der Muskeln und auch des Werkzeugs hervor, gelangt damit zum Hauen mit den Werkzeugen Axt, Hammer und (der Waffe) Dolch; er verfolgt das Werkzeug von dem Moment ab, wo es Waffe wird bis zu dem Punkte, da es zur Fernwirkung gelangt durch den fortgesetzten Schwung, das Werfen des Wurfgeschosses.

Hieran würden sich dann die selbstthätigen Waffen, wie Bogen, Ballisten, Explosionswaffen reihen und in der Mordmaschine ihren Gipfelpunkt erreichen.

Indem die Hände mit einem Steine die harte Nahrung

zu zermalmen begannen, war die Projection der Backen- oder Mahlzähne vollzogen; sie traten in der Hand unter den Gesichtskreis, wurden, was sie zuvor nicht waren, Object. Von Nachahmung kann hierbei natürlich keine Rede sein, da der Besitz jeglicher Organe, insbesondere aber solcher, welche nicht unter der Oberaufsicht des Auges stehen, nur instinctiv bewusst, nicht vorgestellt ist. Erst durch instinctive Beihülfe der anderen Organe des als Wille und Empfindung einheitlichen Thierkörpers, wird die Substitution ermöglicht, durch welche, als eine äusserlich wahrnehmbare, d. h. von dem von Aussen seinen eigenen Körper beobachtenden Intellect gesehene, Einsicht in das eigene Thun gelangen kann. Schon das Kapuzineräffchen zerstösst durch Anschlagen mit der Hand gegen den Boden die ihm zu feste Nuss; was mit dem Schnabel nicht wegzuräumen ist, scharrt das Huhn auseinander, um die mit jenem Organe aufzunehmende Nahrung bloszulegen. Von dem Momente an, als durch den Gedanken die unmittelbare Causalkette des Thieres ein Glied mehr, eine Vermittelung nämlich, erhielt, musste demnach bald „das Prinzip der Objectivation und Organprojection zu zwei grossen Classen von Werkzeugen leiten, nämlich

„1) solchen, die dem Zerklopfen, Zerschlagen fester Gegenstände dienen, und 2) solchen, die das Zerquetschen, Zerreiben und Zerkleinern, namentlich von Körnern, vermitteln. Repräsentant der ersten Classe ist der Hammer, der zweiten sind die Mahlsteine, in der Urzeit bekanntlich zwei einfache Steine, von denen der eine, muldenförmig ausgehöhlte ruhte, während der obere durch einfachen Druck die Körner zerquetschte.“ Dass in dem letzteren Falle der senkrechte Druck sehr bald in die drehende Bewegung übergehen musste, lässt sich nach dem Gesetze des Aus-

weichens eines Körpers in der Richtung des geringsten Widerstandes leicht erklären. So „hat denn dieser Uebergang schon in verhältnissmässig früher Zeit zu dem Mechanismus des rotirenden Mühlsteins geführt, dessen allmähliche Entwickelung von der einfachen Handmühle zu den grösseren durch Sclaven, Thiere und Wasserkraft bewegten Maschinen wir im classischen Alterthum noch verfolgen können," worauf dann Dampfmühlen eintreten, die vielleicht dermaleinst durch elektrische ersetzt werden können.

So geht überall beim Menschen die physische instinctive Thätigkeit von verborgeneren Organen aus und gelangt durch Beihülfe der Hände und Füsse zur phänomenalen bewussteren Stufe, welche mit hinzuaddirtem Werkzeug schon um einen ganzen Schritt weiter vom Organismus hinweg dessen Willen erfüllt, bis endlich die selbstthätige Maschine seelenlos, aber vom schaffenden Menschengeiste gelenkt, die Arbeit für Tausende verrichtet. Kein Wunder, dass, als man Gott sich menschenähnlich dachte und die ganze Natur für das Werk seiner Hände und seines Geistes hielt, das All als todte Maschine von ihm gelenkt werden musste — woher sollte denn sonst (die nicht für ewig erkannte) Bewegung kommen? Nur der Mensch denkt, hiess es, aber Gott lenkt. Von unserem Gesichtspunkte herab sind wir heute thatsächlich im Stande, die Herkunft des Menschlichen zu durchschauen, und dies ist gerade das Höchste, was er besitzt; so vermögen wir aber auch mit Bewusstsein die grosse Verantwortlichkeit des Freidenkers zu übernehmen, ihm seine Verstandes- und Gemüthsschätze und socialen wie individuellen Interessen zu wahren und zu fördern.

Die Etymologie weist jene Zusammengehörigkeit des Hammers und der Mühlsteine mit den Mahl- oder Backen-

zähnen auf's Glänzendste nach, ein Beweis von „jener instinctiven Weisheit, welche erst spät von der reflectirenden Vernunft zur vollen Klarheit entfaltet wird," sagt Noiré.[1] Nach seiner Theorie vom Ursprung der Sprache nämlich muss die von Max Müller in ihren zahllosen Verzweigungen und wunderbaren Wandlungen und Wanderungen innerhalb der indogermanischen Sprachenfamilie verfolgte Wurzel mar oder mal mit der Grundbedeutung „Zerreiben, Zermalmen," von der Grundanschauung des Grabens ausgegangen sein, aus welcher der Begriff des Zerbröckelns, Zermalmens sehr leicht herzuleiten ist. Als Reste jener ersten Uranschauung findet Noiré die zahlreichen Namen von Thieren, die der Sprache als bohrende, grabende sich darstellten, also Maus, mus, mustela sowie vielleicht Made, Motte, Milbe u. s. w.; ganz besonders auch das vielgedeutete mýrmex, griech. Ameise, das offenbar aus Reduplication hervorgegangen scheint. Dafür spricht der gleichfalls reduplicirte Name der Waldbiene (die sich Erdlöcher gräbt) anthredón (woher Drohne) mit den Nebenformen tenthredón und pemphredón von phrem phrem. Die Reduplication ist sehr charakteristisch für jene wimmelnden, kleinen Thiere. „Der Uebergang des a in y oder u, der übrigens im Griechischen myle und Goth. malvjan schon angedeutet ist, zeigt sich in dem Altnord. maur und Kslav. mravij Ameise, sowie in dem latein. formica. Die Bildungs-Analogie mit pemphredón ergibt sich aus der Form myrmedón. Dass die Anschauung des Grabens und Bohrens für sehr viele Thiere der Sprache am nächsten lag, kann nicht bezweifelt werden und ist durch zahllose Beispiele aus allen Sprachen zu belegen. War es doch die dem Menschen von sich am frühesten bewusste

[1] Werkzeug. S. 324.

oder gedachte Thätigkeit, wie sollte sie ihm nicht bei den Thieren aufgefallen sein?“ Noiré glaubt auch, dass die vermöge ihrer Reduplication sehr alten Formen griech. mérmera, mermaíro, lat. memor etc. hierher gehören; das innere Denken und Brüten lässt sich recht wohl als ein Graben veranschaulichen; so steht im Hebräischen neben schúal Fuchs, (Schakal) Graber, schóal hohle Hand, scheol Grab, auch schaal fragen, eigentlich suchen, graben.[1] Die Wahrscheinlichkeit dieser Lehre kommt der Gewissheit gleich, wenn wir bedenken, dass zu den Zeiten der neugeborenen Sprache der sprachliche Lautreichthum oder der Wortschatz noch ein äusserst geringer, aus blos einigen Hauptwurzeln bestehender, gewesen sein musste; was nur irgend sich in die Begriffssphäre eines solchen Urwortes (welches noch Object und Prädicat in nuce umfasst hielt) hineintauchte, wurde natürlich von dem anschauenden Geiste erfasst und in dessen Rahmen eingefügt. Was aber ausserhalb des sprachlichen Rahmens lag, war noch nicht Object, und wenn es selbst nicht indifferent gelassen hätte. Die Wurzel mar führt uns ebensowohl auf das düstere Gebiet des Todes und der Vernichtung (Mors, Mord, lith. mir-ti sterben) wie auf das Liebliche des Weichen, Zarten (mollis, mild), zu der Bezeichnung des Meeres (mare, goth. marai, slaw. more) wie des Sumpfes und der Wüste (sonst maru), zum Schmelzen der Metalle, wie zum Zerreiben der Körner, zum römischen Kriegsgott Mars oder Marmar wie zu den indischen Sturmgöttern, Maruts, zu den römischen Eigennamen Marcus und Marcellus, wie zu Karl Martell. Bei dieser Uebersicht fehlt weder der Hammer (malleus, maillet, marteau), der in der Hand Thors als Miölnir den

[1] Ebenda. Anmerkung.

Donnerkeil vertritt, noch auch die Mühle, die im Lateinischen mola, griech. myle, ahd. muli, irisch meile, lith. malunas heisst und eine grosse Sippschaft als Mehl, Mühlsteine, Müller u. s. w. mit sich führt; es stellen sich auch die dentes molares, griech. mylitai, mylakroi oder mylai, engl. mill-teeth, franz. dents molaires, deutsch Malm- oder Mahlzähne ein. „Was uns nun von hieher gehörigen Werkzeugen bei den urältesten Funden als primitivste Form entgegentritt, das ist der Schlagstein, dessen älteste Verwendung zur Herstellung von scharfen Steinen und Steinsplittern aus dem zerschlagenen Kiesel ausser Frage steht. Ebenso zweifellos ist es wohl, dass der Gebrauch von Steinen zum Zerschlagen von Nussschalen oder auch Thierknochen schon vorausgegangen sein wird. Der Schlagstein ist der Prototyp des Hammers, und wenn Pott's Vermuthung auf Wahrheit beruht, dass das letztere Wort ahd. hamar, ags. hamor mit Sansk. açman Stein oder Fels zusammenhängt[1] (açma hanman ist auch der Schlag des Donnerkeils und entspricht lith. perkuno akmu des Donnergottes Perkunas Stein und Thors Hammer), so hätten wir sogar einen sprachlichen Beleg für den Ursprung des Hammers aus dem einfachen Steine.“ Entschieden warnt Noiré vor dem Irrthum, dass dieser Klopfstein etwa behufs besserer Wirkung mit einem Stiel versehen worden sei. Es entspringt kein Gedanke fertig dem menschlichen Haupte gleich einer gewaffneten Pallas; der Pfad der Entwickelung ist vielmehr überall der nämliche, durch ganz allmähliche Steigerung und Differenzirung zum Ende führend. So z. B. „entwickelten sich Mörser und Mühle aus dem was Anfangs weder Mörser noch Mühle und doch beides zugleich war. Daher auch die

[1] Etymolog. Forschungen. II, 2. S. 502.

Gleichartigkeit der Benennung und die nachmalige Verschiedenheit der Namensbedeutungen. Denn Mor-tarium Mörser und Mola Mühle kommen von der gleichen Wurzel; ebenso pilum der Stösser und pistrinum die Mühle ... Dass das Zerstampfen der Körner dem Zermahlen vorausging, liegt in der Natur der Sache. Es möge hier nur als auf ein interessantes Beispiel des Begriffswandels durch Veränderung des Gegenstandes innerhalb historischer Zeit auf das lateinische Wort pistor, das wir mit Bäcker zu übersetzen pflegen, hingewiesen werden. Dies Wort (von pinso, piso stampfe, sansk. pish zerstampfe, zerreibe) bedeutet eigentlich Stampfer; die Römer nährten sich lange Zeit von Brei statt des Brodes, und hatten noch 580 nach Erbauung der Stadt überhaupt keine Bäcker, sondern liessen das Brod in den Häusern von den Frauen oder Köchen zubereiten (auch bei Homer werden die Mühlen — im Hause des Odysseus waren deren zwölf — von den Sclavinnen besorgt; die häufige Vergleichung der Felsstücke, welche die Helden schleudern, mit Mühlsteinen, lassen annehmen, dass dieselben der einfachen Construction der Urzeit nahe standen). Später war pistor der Müller und Bäcker zugleich — denn beide Geschäfte waren vereinigt (pistrinum heisst die Mühle, oft bei Komikern genannt als Straf- und Qual-Anstalt für die Sclaven), bis endlich in sehr später Zeit das Wort molitor auftaucht, von wo an erst Bäcker und Müller als gesonderte, specialisirte Gewerbe und Begriffe gedacht werden können. Das sind die Wege der Sprache und des Gedankens, so wird aus dem Stampfer ein Müller, aus dem Müller ein Bäcker."[1] Alles Individuelle benennt die Sprache nach dem gemeinsam Erkannten, wie Noiré vortrefflich nachwies;[2]

[1] Werkzeug. S. 338 u. 339.

[2] Max Müller und die Sprach-Philosophie. Mainz 1879.

daher verlieren denn auch Forschungen über die Kindessprache und andere individuelle Eigenthümlichkeiten mit Rücksicht auf den Sprachursprung und die Sprachentwickelung alle Bedeutung.

Das Hauen ist nur möglich durch Anwendung des schon den Thieren eigenthümlichen Schwungs der Vordergliedermassen, wie ihn z. B. Katzen, Bären und Affen zur Genüge anwenden. Auch der Schwung dieser Glieder scheint ursprünglich nur eine Beihülfe zu den kraftvollen Bewegungen des Halses und der Kiefer beim Erfassen der Nahrung oder bei der Vertheidigung zu sein. Die Glieder werden in diesem Falle ausgestreckt nach vorn geworfen und holen den sichtbaren Gegenstand des Begehres heran oder schlagen ihn nieder. Niemals macht dabei ein Thier, wie Alfred Brehm richtig bemerkt, eine Faust. Die Faust ist dem Menschen eigenthümlich und nur durch Gebrauch des geschwungenen Werkzeugs zu erklären.

Das menschliche Hauen unterscheidet sich von dem Schlagen einmal durch die Haltung des Arms, indem „die beim Schlagen nach oben gerichtete Handfläche nach aussen, dagegen die vorher nach innen gerichtete Seite der Hand, also die Daumenseite oder vielmehr der den Daumen und Zeigefinger verbindende Muskel nach oben zu stehen kommt.“ Zum zweiten „mechanisch dadurch, dass der Arm in dieser neuen Stellung einem Bewegungszwange unterliegt, der ihn als Theil einer Maschine in gerade ausgestreckter Richtung erhält, während er vorher — beim Schlagen und Klopfen — eingebogen einen viel kleineren Hebelarm darstellt und demnach auch eine viel geringere Wirkung ausübt.“ [1] Die Geschwindigkeit der

[1] Werkzeug. S. 346.

Bewegung wird hierdurch ungemein gesteigert und folglich auch die beabsichtigte Wirkung. Die Frage, wie der Mensch zu dem ungemeinen Fortschritte des Hauens mit dem gestielten Werkzeuge gelangen konnte, einem Fortschritte, welcher ihn von den Gebräuchen des Affen weit abführte und geradezu physisch vermenschlichte, hat Noiré in zufriedenstellendster Weise auf Grund der von Oskar Fraas entdeckten Höhlenfunde aus Schwaben gelöst.

Daselbst wurden u. A. ein Unterkiefer des Höhlenbären, dessen Lücken- und Backzähne ausgefallen sind und woran der aufwärtssteigende Ast abgeschlagen ist, sowie durch Einhauen mit dem Eckzahne gespaltene Markknochen vorgefunden. Dass dieser Bärenunterkiefer „das Vorbild und der erste Keim der nachmaligen Hauwerkzeuge für den Urmenschen war, da er mit seinem scharfen, spitzigen, fest eingefügten Eckzahne bei seinem ursprünglichen Besitzer recht eigentlich Organ zum Einhauen und Ansichreissen ist und darum im höchsten Grade befähigt erscheint, die gleiche instinctive Tendenz des bereits mit den Händen und Armen arbeitenden Menschen zu unterstützen, also zu einem primären, d. h. von der Natur selbst geschaffenen, von dem Menschen zuerst gleichsam spielend und versuchend verwendeten Werkzeuge zu werden, nach dessen Vorbilde er nachmals künstliche und sich stets vervollkommnende analoge Werkzeuge selber bereitete," wurde Noiré bald klar.[1]

Unter allen gleichzeitigen Funden befindet sich auch nicht ein einziges gestieltes Werkzeug. Indem ein solcher Naturgegenstand, welcher dem Menschen bei seiner Nahrungszertheilung von selbst aufstiess, mit beiden Händen angewendet wurde, ist der merkwürdige, die menschliche Armstellung ausmachende Gebrauchswechsel beim Hiebe

[1] Ebenda. S. 353.

mit allen seinen physiologischen Begleitern aufgedeckt. Gerade das einheitliche Aufreissen des Bodens und Fleisches mit beiden Armen und den Kiefer umspannt haltenden Händen ist schon etwas Vernunftgemässeres, graben doch alle Thiere der natürlichen Gehbewegung entsprechend abwechselnd. Dass aber das gleichzeitige Zufassen mit beiden Händen nicht ausserhalb instinctiver Functionen liegt, beweisen Affen und Eichhörnchen, wenn sie Früchte verzehren.

Der Mensch hat sich von jeher vom Fleisch der Thiere genährt, das bestätigt nicht nur die gesammte Archäologie, sondern auch die Etymologie. Lazar Geiger hat gezeigt,[1] dass die Begriffe Fleisch, Leib und auch wohl Thier fast allenthalben von dem der Speise ausgehen. Braten bedeutete in der älteren Sprache das Fleisch auch des lebenden Thieres, es kommt von der nämlichen Wurzel, die in Wildpret und Brod vertreten ist und die Essen bedeutete. Zu Logon in Centralafrika z. B. heisst tha Nahrung, thu Fleisch und thä Rind. Bei anderen afrikanischen Stämmen gibt es nur ein Wort für Fleisch und Thier und der Fisch heisst Wasserfleisch. „Daraus ergibt sich, dass er in der werkzeuglosen Zeit auf das Zerreissen mittels seiner eigenen Organe, also seiner Zähne angewiesen war, eine Thätigkeit, die sich dann später, wo der von der Hand umfasste scharfe Stein oder Knochen hinzutrat, zum Zerschneiden specialisirte. Die Urmenschen aus der Mammut- und Höhlenbärenzeit aber, von deren Existenz die Funde von Hohlefels zeugen, waren schon einen bedeutenden Schritt vorangegangen, indem sie das natürliche Haubeil, das ihnen im Bärenkiefer vorlag, zum Zertheilen und Zerwirken des getödteten Thiers verwendeten. Dass aber die menschlichen Arme sich nicht

[1] Zur Entwickelungsgeschichte der Menschheit S. 89—91.

damals zuerst in dieser Thätigkeit übten, dass vielmehr bereits eine lange Anwendung des Bärenkiefers zum Aufreissen der Erde denselben Geschicklichkeit verliehen haben musste, das lässt sich aus der Natürlichkeit und Leichtigkeit der letzteren, und aus der verhältnissmässig grossen Schwierigkeit der ersteren Manipulation unschwer erschliessen.“ [1]

Dieses erste Hauwerkzeug enthielt also in dem Kiefer das Prototyp des Stiels und in dem Eckzahne sowohl Spitzhacke, als auch den Keim von Hammer und Axt. Es konnte nicht fehlen, dass bei anhaltendem Gebrauche der Eckzahn ausgeschlagen werden musste oder abbrach; dann wird gewiss bald „die combinatorische Vernunft-Thätigkeit das bisher nur von der Hand regierte Schneidewerkzeug, den scharfen Keil, das Messer oder vielmehr den Meissel und ebenso den gleichfalls nur von der Hand umfassten Schlag- oder Klopfstein an der Stelle befestigt haben, wo bisher der spitze Zahn allein alle diese Thätigkeiten vereinigt — und darum keine vollkommen — auszuführen hatte.“

Durch Uebung gelangte dann schliesslich der Urmensch dazu, mit in Hirschhorn oder Knochen sonstiger Art gesteckten Schneidsteinen Aeste und Zweige der Bäume abzuhauen. „Mit der Axt vermochte nun der Urmensch die widerstrebenden Dinge nach seinem Willen zu verändern und zu gestalten, mit ihr bewaffnet wagte er dem Raubthier sich zu stellen und dessen übergewaltigen Angriff abzuwehren, mit ihr lichtete er das feindselige Dunkel der Wälder, baute er seine Hütte, erschuf er alle übrigen Werkzeuge und Hebel seiner künftigen Cultur.“ [2] „Wer sich die grandiosen Dimensionen des westlichen Continents

[1] Werkzeug. S. 357 u. 358.
[2] Werkzeug. Vorwort, S. IX.

und seine riesigen Urwälder vergegenwärtigt, aus denen neue Staaten gewissermaassen mit der Axt herausgehauen wurden, der wird allerdings einen Sinn darin finden, wenn der Hinterwäldler von einer Philosophie of the Axe spricht.“ [1]

Was aber die Faust betrifft, so sagt Noiré sehr einleuchtend: [2] „Bevor der Mensch dazu gelangte, den Griff eines stechenden Werkzeugs zu umfassen und mit demselben, bei aufwärts gedrehter Daumenseite, nach unten zu stossen, musste die Hand schon an diese Drehung und zugleich an das Umfassen eines Griffs gewöhnt sein, beides musste ihr natürlich, geläufig, bequem geworden sein. Ich weiss aber keinen anderen Weg, wie sie dazu gelangen konnte, als die oben charakterisirte Weise, wonach aus dem beidhändigen Anfassen eines Bärenkiefers oder einer Hirschhornzacke durch fortgesetzte Einübung allmählich auch die Fähigkeit hervorging, das gleiche Werkzeug mit der einen Hand zu umfassen und zu regieren. Erst aus der Handhabung des stechenden Instruments in der hier angegebenen, vollkommeneren Weise konnte auch die geballte Faust und ihre Verwendung zum Schlagen, wie wir es heute thun, hervorgehen . . . Hier ist also wieder ein unwiderleglicher Beweis, wie verkehrt doch die Ansicht derer ist, die wähnen, man müsse alle Werkzeugthätigkeit direct aus Nachahmung der bereits vorhandenen organischen Thätigkeit herleiten, also etwa den Hammer als Nachbild der Faust erklären. Aber auch nicht aus dem Schlag- oder Klopfstein und dessen Umfassung kann der Faustschlag, wie er uns heute eigen ist, abgeleitet werden. Denn bei Handhabung dieser Steine war die äussere Handfläche ursprünglich stets nach oben

[1] Ernst Kapp. Grundlinien einer Philosophie der Technik. Braunschweig 1877. S. 253.

[2] Werkzeug. S. 366.

gekehrt. Ausserdem bildet sich die Faust nicht aus der umklammernden, sondern aus der geschlossenen Hand; geschlossen ist dieselbe aber nur um einen Griff.“ Das Stechen von oben herab als das ursprüngliche ist aber nur bei jener Viertelsdrehung und festgeschlossenen Hand möglich. —

Das Stechen von oben herab, ursprünglich mit dem Hauen identisch, ging allmählich in die jetzt übliche Manier über, wobei die Spitze der Waffe nach vorne, in die Verlängerung des wagerecht nach vorn vorgestossenen Armes tritt, um gewandt und energisch die zarteste Stelle des Feindes mit kurzem Stosse erreichen zu können. Der Zusammenhang der Stechwaffe mit den Hauwerkzeugen und der in der Handhabung derselben gewonnenen Einübung des Armes ergibt sich nach Noiré eben einfach aus der Art und Weise, wie sie ursprünglich d. h. naturgemäss geführt wird, nämlich so, dass die Klinge oder Spitze derselben unter dem von der Hand umfassten Griffe sich befindet und dass dann der Arm den Stoss so führt, als wäre er selbst der Kiefer, an dessen Ende (also in der Hand) der Raubthierzahn eingesetzt wäre. So werden noch heute Messer und Stilet gehandhabt. Die entgegengesetzte Weise, wo die stechende Klinge über Griff und Hand emporsteigt, die also bei dem römischen Gladius üblich war und bei Degen und Floret noch üblich ist, kann nur als Produkt einer späteren Entwickelung angesehen werden. Auch das Boxen leitet sich vom Stichkampfe ab, denn der Kampf mit der Faust kann nach Obigem nur als secundäre Erwerbung, welche auf das Kämpfen mit der Stichwaffe folgte, angesehen werden. „Die Lanze dagegen, deren Stelle in unseren heutigen Kämpfen das Bayonnet übernommen hat, ist recht eigentlich eine Stosswaffe und zu beidhändiger

Führung bestimmt, daher auch das entgegengesetzte Verhältniss zu der umfassenden Hand. So einfach und natürlich es nun aber erscheint, so naheliegend die Veranlassungen auch gewesen sein mögen, den Griff des stechenden Werkzeugs zu verlängern, um dadurch auf grössere Entfernung schon den Feind zu erreichen und sich denselben zugleich vom Leibe zu halten, so darf man sich doch andererseits nicht verhehlen, dass alle derartigen Vervollkommnungen und Umbildungen nur in allmählicher Entwickelung und bei einer gewissen Reife des Vernunftdenkens möglich geworden sind. Das Einklemmen der Stichwaffe in den Spalt eines Holzstabs, das Umwickeln desselben mit befestigender Pflanzenfaser, so einfach uns heute diese Procedur erscheint, es sind Combinationen, die nur durch ein combinirendes Denken und Sprechen, also erst auf einer Stufe eintreten konnten, wo das Denken und Sprechen schon einen unserem heutigen analogen Charakter hatte. Von da aber bis zu den ersten Werkzeugen liegt eine gewaltige Zeit, und von den ersten Werkzeugen bis zum Ursprung der Sprache ist eine ungeheure Vergangenheit nothwendig anzunehmen."

Das Werfen schliesslich vereinigt grössere Fernewirkung mit grösster Energie. Mit ihm tritt die combinirende Vernunft einen ganzen Schritt weiter vor, nach erkannter Natur eines Gegenstandes durch Auslösung desselben ihn zu selbstständigem Wirken zu veranlassen. Nachdem Noiré die Märchen von werfenden Thieren auf's Schlagendste widerlegt, geht er zum Ursprunge des Wurfwerkzeugs und Werfens über und findet, dass dasselbe nur aus dem Hauen mit einem Werkzeuge sich entwickelt haben kann. Es ist gleichsam eine „Potenzirung oder höhere Steigerung der letzteren. Die Bewegung des Arms, die Intention und die Wirkung sind fast identisch und der

Uebergang sehr naheliegend, wenn man sich vorstellt, dass der nach einem entfliehenden Thiere Hauende fast instinctiv veranlasst werden musste, die Waffe der Hand entfahren zu lassen.“ So wurden denn auch die ursprünglichen Hiebwaffen alle als Wurfgeschosse verwandt, z. B. Keule, Axt, Hammer; diese Waffen überschlugen sich sämmtlich beim Durcheilen ihrer Bahn, wie wohl auch das Kurzschwert, welches nur ein verlängertes Messer ist. Durch Uebung im Werfen gewöhnte sich der Arm mehr und mehr „vom Ohre herab“ (Ovid. Met. II, 311) zu schleudern, so dass nun bald auch die Stichwaffe als beste, gerade ausfliegende Wurfwaffe Anwendung finden konnte. Nun noch Eins. Man wird vielfach meinen, dass die Waffe vielleicht vor dem Werkzeuge vorhanden gewesen sei. Es läge ja so nahe, wird man sagen, dass der von Mutter Natur nicht überreich mit natürlichen Waffen augestattete Mensch sich gleich Robinson Crusoe der vorhandenen Hülfsmittel bedient, eventuell diese im Augenblicke der Gefahr hergestellt habe. Das wäre ein grosser Irrthum. Im Gegentheile wird lange Zeit noch der mit Steinen und Reisskiefern arbeitende, sehr allmählich den Werkzeugen sich anpassende Urahn im Zusammentreffen mit einem Gegner flugs alle Menschenkunst vergessen haben und zu den natürlichen Organen, d. h. zum instinctiven Kampfe seine Zuflucht genommen haben. Wie heute noch in Innerafrika die Sokos oder Schimpansen es thun sollen, stürzten die Männer zähnefletschend gegen den Panther, den Bären, fassten mit festem Griffe zu und bissen mit ihren noch nicht durch weiche warme Nahrung geschwächten noch durch Substitution entwöhnten Wolfszähnen deren gefährlichste Organe entzwei. Erst, nachdem er durch Arbeit mit der Axt aufrecht geworden, stand der denkende Mensch mit erhobenem Haupte der übrigen Creatur gegen-

über und sandte mit kluger Berechnung das zur Waffe gewordene Instrument vernichtend in deren Reihen.

Die Hauptpunkte, welche die Menschheit erklärlich machen, sind nach dem Vorstehenden folgende:

Der Mensch stammt, wie die vergleichende Anatomie, Physiologie und Psychologie zur Genüge dargethan haben, von Primaten (Affen) ab, welche von den Bäumen herabgestiegen sind. Affenähnlich muss der Mensch einmal gewesen sein, wenn er überhaupt gleich der ganzen übrigen Erscheinungswelt ein Produkt der Entwickelung ist, mithin kein ewiges, von ihm selbst gesetztes Wunder, sondern erklärbar sein soll. Selbst den von Vielen, denen dies besser zu conveniren scheint, angenommenen unwahrscheinlichen Fall, dass er ohne Zusammenhang mit der übrigen in ihren Formen oft fast täuschend nahe stehenden Thierwelt sich separatim aus Urzellen entwickelt habe, gesetzt, frage ich: wie sollte denn dann, bevor er wirklich das wurde, was er nun einmal ist, der Mensch ausgesehen haben? doch wieder wie ein Affe, die nächstuntere Stufe. Dieser Annahme huldigt aber heutzutage in der nur nach Wahrheit ringenden wissenschaftlichen Welt kaum noch Einer, denn es wäre doch fast undenkbar, dass für ganz getrennte Zellen im Verlaufe sehr langer Entwickelungsperioden ganz genau dieselben Bedingungen in dem thatsächlich ungeheuren und unentwirrbaren Chaos von Bedingungen sollten zusammengetreten sein. Daher bleiben wir beim Wahrscheinlichsten, dass der Mensch zunächst seiner jetzigen Stufe die Etappen der Thierwelt und zwar zu allernächst der Affen, durchlaufen musste als Stammgenoss derselben. Das Leben am Grunde der Bäume liess die Horde sich enger aneinanderschliessen, mehr und mehr steigerte sich das Gefühl der Zusammengehörigkeit und fand schliesslich in der

1) gemeinsamen Arbeit, welche er einzig und allein ausübt, seinen wirksamen Ausdruck.

2) Die gemeinsame Arbeit war von Lauten, der Sympathie entlockt, begleitet, welche Laute sich an die Thätigkeit und das Gewirkte, das Phänomenale, anhefteten, also Sprachwurzeln wurden, welche mit den blossen Schreien der Erregung, den Interjectionen, nichts mehr gemein haben.

3) Die Erwerbung der Sprache und Vernunft erweiterte, bei ihrer Mutter, der gemeinsamen Arbeit, treu ausharrend, die Causalkette; sie allein konnte das Werkzeug zu den natürlichen Organen fügen.

4) Die Arbeit mit dem geschwungenen Werkzeug, der Axt, machte die Arme frei und die Beine stemmfest. Nun erst gingen alle jene Wandlungen vor sich, welche unseren Körper von dem des Affen unterscheiden. Der Mensch erhielt aufrechten Gang, was wiederum, schon wegen der Erweiterung des Sehfeldes, die Intelligenz steigern musste.

5) Der aufrechte Mensch, ringsum die natürlichen Gegenstände umgestaltend und so seinen Begriffen einordnend, sah nun bald mehr, als was er bewirken konnte. Es traten Gestalten in die Begriffssphäre hinein, welche er sich nicht mehr unterthan machen konnte.

Nun suchte er den Druck seines Herzens, welchen die Unendlichkeit auf jedes Individuum ausübt, hineinzuverlegen in das nicht von ihm Gewirkte, in das Anstaunenswerthe. Er wurde Philosoph. Die Religionsgestalten traten vor sein Geistesleben. Durch die Religionsausübung lernte er dann Mathematik, Physik, Chemie, er lernte durch sie unsere alltäglichsten Bedürfnisse, die Bereitung eines warmen Obdachs, einer warmen Nahrung, er lernte Wissenschaft und Kunst kennen. So denken wir uns den Menschen geworden.

Neuntes Kapitel.

F. Max Müller,

geb. 6. Dezember 1823.

Offenbarung oder Entwickelung. — Ansichten über das Wesen der Religion. Max Müllers Theorie vom Druck des Unendlichen. — Stufen religiösen Erkennens: Das Suchen nach dem Unendlichen bei allen Menschen. Fetischdienst eine secundäre Erscheinung, keine Urstufe des religiösen Bewusstseins. Die Entwickelung der Religion bei den alten Indern. Täuschung durch halbgreifbare und ungreifbare sinnliche Gegenstände. Das Licht als Gottheit. Das Feuer. — Uebersinnliche Erkenntniss. — Der redliche Zweifel als Anfang allen Fortschrittes. Hohe Stufe des Atheismus. Der monistische Pantheismus der Inder. Das Ideal der Religion. —

Nachdem wir im vorigen Kapitel ersehn hatten, dass der Mensch sich durch fünf Hauptpunkte von der Thierheit unterscheidet und dass vier derselben durch Ludwig Noiré ihre Lösung fanden, haben wir uns der Lösung einer Frage zuzuwenden, „welche nicht zum ersten Male in unseren Tagen gestellt worden ist, die aber dennoch, so oft sie von Neuem aufgeworfen wird, selbst für Ohren, die längst im Getöse der Geistesschlachten abgehärtet schienen, etwas Befremdendes und Ueberraschendes hat“. Es ist dies die Frage nach dem Ursprunge der Religion oder wie es kommt, dass der Mensch Religion besitzt? Der grosse monistische Sprachphilosoph Max Müller in Oxford stellte sich die

Enträthselung dieser so wichtigen Frage zur Lebensaufgabe, und mit Freuden können wir heute sagen: er hat sie gelöst. Es war eine Zeit, da die Theologie im Besitze aller Wissenschaft war; so hatte man in Mitteleuropa und im Mittelalter kaum andere Wissenschaften, als katholische: katholische Astronomie, katholische Physik, katholische Mathematik, katholische Sprachwissenschaft, katholische Geologie, katholische Zoologie u. s. f. Alles Denken und Forschen musste sich nach der dogmatisch vorgeschriebenen Schablone der Hierarchie vollziehen, welche seit St. Petrus schon zum Mindesten auf unbegrenzte Herrschaft über die Geister abgezielt hatte, abzielte und, obwohl vergeblich, noch heute, in Verkennung ihrer wahren Aufgabe abzielt.

Die Religion, so hiess es, sei geoffenbart von Moses an, und was geoffenbart sei, sei göttliche Wahrheit. Da nun in der Bibel alles Mögliche vorkommt, was nach den Anschauungen der Zeit, in welcher es niedergeschrieben wurde, als höchste Erkenntniss und folglich als Wahrheit bona fide angesehen werden konnte, späterem Forschen gegenüber sich aber nicht stichhaltig erwies, so blieben für die Theologen nur zwei Wege offen. Entweder, sie gaben, wie es im Sprüchwort der Klügste thut, nach und passten ihre Lehren den jeweiligen Fortschritten der Wissenschaft an — und dies war jederzeit ohne das religiöse Bewusstsein einzuschränken möglich; oder sie beharrten bei ihrem verjährten Irrthume und verschanzten sich hinter Glaubenssätze, an denen zu rütteln, ein ketzerisches Verbrechen war. Die „Orthodoxie“, d. h. die hartnäckig verharrende Richtung der Kirche, welche zugleich auch die herrschsüchtigste ist, entschied sich einst und heute zum letzteren Schritte. Damit ist eine Schranke gezogen zwischen der gebildeten Welt, welche das Schöne und Wahre überall entgegen zu nehmen

pflegt, wo immer es sich bietet, und zwischen dogmatischer Hierarchie, welche die dumpfen Massen beherrscht. Dogma fiel auf Dogma, Erkenntniss baute sich auf Erkenntniss — dort steht die Erde still und lässt die Sonne um sich leuchten, die Gebeine in ihrem Schoose sind Spiele des Schöpfers oder Zeugen der Sündfluth, die Arten der Pflanzen und Thiere unveränderlich, Pferd, Windhund und Dächsel, Lamm und Huhn für den Menschen geschaffen, welcher in Vollkommenheit plötzlich, eine Legirung von Geist und irdischer Masse, geschaffen wurde, welchem Gott die Sprache, den aufrechten Gang, Religion, Feuer, kurz alle Attribute nebst der Möglichkeit zu sündigen und elend zu werden gab — hier dreht sich die Erde um sich selbst und um die Sonne, und auch diese dreht sich; die Erde, ja unser Sonnensystem ist nur ein Stäubchen im unermesslichen All, worin sich Alles nach einem inwohnenden unsichtbaren Streben vollzieht, dessen Aeusserungen unsere Vernunft die Naturgesetze beilegen kann: die Himmelskörper sind allmählich entstanden mit Allem was darauf ist; nahe verwandte Thier- und Pflanzenarten stammen von einander ab und auch der Mensch mit allen seinen ihn auszeichnenden Eigenschaften und Errungenschaften ist ein Produkt der Entwickelung. Die Welt ist von der Wissenschaft erschliessbar gemacht. Ja dieselbe Wissenschaft, welche im Kindesalter unter der Ruthe der Theologie erzitterte oder sich unter ihren Bedrückungen und barbarisch unchristlichen „Strafen" wand, unternimmt nun den Ursprung des Göttlichen zu erschliessen. Gerade das Feld, auf welchem der „orthodoxe" Theologe, sich im Zirkel drehend, einst die freigeborne Vernunft in Ketten schlug, ist ihm unter den Füssen weggezogen worden; auch die Religion und ihre Offenbarung gehören heute der Wissenschaft an, welche ihren Ursprung erforschte und sich mit allen

ihren Schätzen und Verirrungen beschäftigt, welche sie erklärt, indem sie dieselben bis zu ihrem Ursprung auf dem sicheren Pfade der Entwickelungslehre zurückleitet. Wohl mag es dem aller Wissenschaft baaren Kirchengläubigen als eine Frivolität erscheinen, geoffenbarte Religion bis zu ihrem subjectiv-objectiven Ursprunge, bis zu ihrem realen Quell zurückverfolgt und als eine ganz natürliche Entwickelungsreihe menschlichen Fühlens und Begreifens vor Augen gestellt zu sehen: dagegen aber wissen wir, dass wir es dem Kirchengläubigen nicht als Frivolität anrechnen dürfen, wenn er von den höchsten Errungenschaften des Menschengeistes keine Notiz nimmt, wenn er seine Augen verschliesst und seine Ohren verstopft gegen höhere Auffassungen des Göttlichen, als welches Innenseite alles Dessen ist, was je war, ist und sein wird. Wie wir aber zur Auffassung des „Göttlichen", d. h. innerer Eigenschaft gelangten, haben wir in den vorhergehenden Kapiteln gelesen. Diese Ableitung führte uns zwar zum Endpunkte der höchstentwickelten, mit der Erkenntniss fortschreitenden religiösen Anschauung, aber nicht zum Beginne der Religion, welche ja auch zugleich den Beginn der Philosophie in sich schliesst. Wie es kommt, dass wir Dinge ausser uns sinnlich wahrnehmen, uns von ihnen Begriffe bilden, dass wir Wahrnehmungen und Begriffe vergleichen, dass wir uns und der wahrnehmbaren Aussenwelt Realität zuschreiben müssen, ohne dabei in den Fehler der ächten Idealisten oder der Materialisten und Sensualisten zu verfallen, das Alles haben wir schon gelernt. „Die Frage aber: wie wir glauben, wie es kommt, dass wir ein Bewusstsein von Dingen haben oder zu haben meinen, welche weder von unseren Sinnen wahrgenommen, noch von unserem Verstande begriffen werden können" war seither ungelöst geblieben. Max Müller

hat sie gelöst[1] und damit die Religionswissenschaft als eine der schönsten Wissenschaften, wo nicht als die herrlichste aller der Philosophie oder, im Häckelschen Sinne, der einen Wissenschaft überwiesen, welche ist die Wissenschaft von der Natur. Der Frage nach dem Ursprunge der Religion trat eine grosse Schwierigkeit entgegen in dem Begriffe, welchen man mit diesem Worte zu verschiedenen Zeiten und zu einer Zeit selbst, verband. Dieser Begriff ist ausserordentlich dehnbar und auch einschnürbar, zum sicheren Zeichen, dass eine richtige, alle religiösen Gefühle und Ursachen verbindende Erklärung bis jetzt fehlte.

Max Müller führt hierfür drastische Beispiele an. So weiss z. B. der bekannte Verfasser des Werkes „der alte und der neue Glaube“ in seiner Unklarheit über das wahre Wesen der Religion auf die Frage, ob er selbst noch Religion habe, nur die Antwort zu geben: „Ja oder Nein, je nachdem man es verstehen will“. „Wie verstehen wir es denn nun aber was Religion wirklich ist“, fragt Max Müller. „Es scheint mir zunächst“, sagt er[2], „indem wir zu verstehen suchen, was Religion gewesen ist.“ So weit wir nun auch in der Geschichte der Menschheit vorzudringen vermögen, finden wir überall einen Glauben an etwas Mächtiges, Uebersinnliches hinter und über den Erscheinungen Befindliches, und ebenso treffen wir auf ein Solches bei allen civilisirten und uncivilisirten Völkern der ganzen Erde. Durch das Vorhandensein der Religion wurden schon die griechischen Weisen in Erstaunen gesetzt, Herakleitos nennt im sechsten Jahrhundert vor Chr. Geb. den Glauben eine Krankheit,

[1] Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion von Max Müller. Strassburg 1880.

[2] Erste Vorlesung. Ueber die Wahrnehmung des Unendlichen S. 3.

aber eine heilige. „In unserem gewöhnlichen Verkehr gebrauchen wir Religion mindestens in drei verschiedenen Bedeutungen. Es drückt 1) das Object des Glaubens aus; 2) die subjective Anlage zum Glauben; 3) die äussere Darstellung eines bestimmten Glaubens, entweder in Handlungen des Cultus, oder in Thaten wahrer Frömmigkeit.“

„Wenn wir mit Worten zu thun haben, die eine lange Vergangenheit hinter sich haben, so ist es klar, dass wir sie weder nach ihrer etymologischen Bestimmung definiren, noch auch dieselben gleichzeitig in all den Bedeutungen gebrauchen können, durch welche sie allmählich hindurch gegangen. Es wäre vollkommen nutzlos zu sagen, dass Religion dies oder das bedeute, dass Religion Glaube, Cultus, Moralität, Furcht, Wunsch, Gewissenhaftigkeit oder Ehrfurcht sei. Religion mag dies Alles bedeuten und von einem oder dem andern Philosophen und Theologen in jeder von diesen Bedeutungen gebraucht worden sein. Was hilft uns das! Wer hat ein Recht zu sagen, dass Religion jetzt und in Zukunft nur den einen oder den andern Sinn haben soll? Der Wilde mag noch kaum ein Wort für Religion haben, wenn aber der Papua vor seinem Karwar kauert, seine Hände über der Stirne haltend, und sich still fragend, ob, was er vor hat, gut oder schlecht sei, — das ist für ihn Religion.

Wenn ein neuerer Philosoph, nachdem er Gott oder die Götter für antiquirt erklärt, vor einem geliebten Andenken niedersinkt, und alle seine Kräfte dem Dienst der Menschheit weiht, — das ist für ihn Religion. Wenn der Zöllner von ferne stand und seine Augen nicht aufheben wollte zum Himmel, sondern an seine Brust schlug und sprach: Gott, sei mir Sünder gnädig, — das was für ihn Religion.

Wenn Thales erklärte, dass alle Dinge voll von den Göttern seien, und wenn Buddha lehrte, dass es keine Devas oder Götter gebe, so sprachen beide ihre religiöse Ueberzeugung aus.

Wenn der junge Brahmane beim Sonnenaufgang ein Scheit Holz auf den Feueraltar legt und in den Worten des ältesten Gebetes ausruft: Erleuchte unseren Geist, — oder wenn er in spätern Jahren alle Opfer, alle Gebete als nutzlos, ja als schädlich erkannt hat, und still sein eigenes Selbst im ewigen Selbst begräbt, — alles dies ist Religion.

Schiller erklärte, er bekenne sich zu keiner Religion, und weshalb? — aus Religion. Wie sollen wir also eine Definition finden, die weit und umfassend genug wäre, um alle diese Phasen einzuschliessen?"

Kant hält Religion für die „Erkenntniss aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote," also geradezu für identisch mit Moralität; Fichte dagegen hält sie für höchste Erkenntniss. Nach ihm ist Religion niemals praktisch, und war nie dazu bestimmt, einen Einfluss auf unseren Lebenswandel zu üben. Dazu genügt nach ihm Moralität, und es ist nur eine gesunkene Gesellschaft, welche Religion als eine Triebfeder zu moralischer Handlungsweise zu gebrauchen hat. Religion im Gegentheil ist es, welche die höchsten Fragen beantwortet und so dem Menschen Einigkeit mit sich selbst und wahre Heiligung des Gemüthes bringt; aber auch damit ist alles Das, was wir unter Religion begreifen, noch nicht erschöpft. Religion existirt mit und ohne Cultus, wie denn nach Salvado[1] die Bewohner des westlichen Australien keinen Gott, noch irgend etwas Anderes anbeten, wohl aber ihren Glauben

[1] Ebenda S. 18.

von einem Schöpfer Himmels und der Erde, dem guten Geiste Motogon, und von einem bösen Geiste Cienga haben. Dagegen verehren die Hidatsas am Missouri ausser dem „alten unsterblichen Manne", dem „grossen Geiste", dem „grossen Geheimniss" geradezu Alles, was es in der Natur giebt. Wer soll nun hier entscheiden, fragt Max Müller, welche von Beiden die religiösesten sind?

Und wie steht es bei uns? Kant hält Alles, was der Mensch ausser dem guten Lebenswandel noch als Gott wohlgefällig zu thun vermeint, für „Religionswahn und Afterdienst Gottes" und hat von seinem Standpunkte [1] gewiss Recht. Nun frage man einen katholischen Bischof, was er von der stillen Religion des Herzens, von der nur werkthätigen Religion eines guten Lebenswandels ohne allen äusseren Gottesdienst, ohne eine Priesterschaft, ohne Ceremoniell halten wird; gewiss nichts Gutes.

Was bei den Einen Religion ist, ist bei den Anderen Aberglaube, Ketzerei, Götzendienst; den Einen erscheint ihr Götzendienst oder Fetischcultus als wahre Religion, während sie anderer Leute Religion als Götzendienst verachten.

Nach Schleiermacher ist Religion das tiefeingewurzelte Gefühl der Abhängigkeit von etwas Höherem, woraus Verehrung entspringe, und Schleiermacher scheint mit dieser Ansicht der unseren sehr sich zu nähern; oder sollen wir Bacon Unrecht geben, wenn er sagt, dass der Hund im Menschen etwas Höheres, Göttliches erblicke und dass sein Vertrauen auf den Menschen eine Art Gottvertrauen sei?

Auf andere Ansichten, wie diejenige Comte's, welcher eine Religion der Menschheit aufstellte, oder die Feuerbach's,

[1] Kant, I. Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, IV. 2. (M. M. S. 20.)

welcher Eigenliebè und Wunschsucht für die Triebfeder der Religion gehalten haben will, wollen wir, da sie doch nur secundäre Eigenthümlichkeiten gewisser Religionen im Auge haben, nicht näher eingehen; wir wollen dies um so weniger, als Max Müller den Ursprung aller Religion des Menschen entdeckt hat und zwar in dem geistigen Drängen unter dem Drucke des Unendlichen.

In einer früheren Schrift [1] gab Max Müller folgende Definition für Religion als charakteristisches Merkmal, das uns in den Stand setzt, zwischen unserem Bewusstsein, wenn es auf religiöse Dinge gerichtet ist, und unserem Bewusstsein von Gegenständen der Sinne oder von Abstractionen des Verstandes zu unterscheiden:

„Religion ist eine geistige Anlage, welche den Menschen in den Stand setzt, das Unendliche unter den verschiedensten Namen und wechselnden Formen zu erfassen, eine Anlage, die nicht nur unabhängig von Sinn und Verstand ist, sondern, ihrer Natur nach, im schroffsten Gegensatze zu Sinn und Verstand zu stehen scheint. Ohne diese Anlage, ohne dieses Vermögen (facilitas), ohne diese Gabe oder diesen Instinct, wenn wir es so nennen wollen, würde jede Religion, selbst die niedrigste Form des Fetischismus und des Götzendienstes, unmöglich sein, und wenn wir nur Ohren zum Hören haben, so werden wir gar bald in allen Religionen jenen tiefen Grundton der Seele entdecken, der sich in dem Streben, das Unbegreifliche zu begreifen und das Unnennbare zu nennen, offenbart, nennen wir nun dieses Streben eine Neugierde nach dem Absoluten, eine Sehnsucht

[1] M. M. Einleitung in die Religionswissenschaften. Strassburg. Trübner. 2. Aufl. S. 15.

nach dem Unendlichen, oder Liebe zu Gott". Aus Missverständniss oder Disputirsucht rüttelte man sehr an dem Worte „Anlage oder Vermögen", wofür Max Müller geradeso gut auch „Eigenschaft des Bewusstseins" oder „potentielle Energie" hätte setzen können, das Unendliche zu erfassen, oder besser das Unendliche noch nicht zu erfassen. Uns kommt es nur auf den richtigen Sinn an, und dieser findet sich überall bei Max Müller; wir meinen die Deutung der monistischen Philosophie.

„Zweitens", sagt Max Müller[1], „hat man meiner Definition den Vorwurf gemacht, dass sie der Religion einen mysteriösen Charakter gebe. Ich statuire allerdings neben den beiden Functionen des Bewusstseins, die wir Sinnlichkeit und Verstand nennen, eine dritte, welche zum Erfassen des Unendlichen dient, und die nach meiner Ansicht allein den Namen Glauben verdient. Mir scheint dies aber nur, offen und ehrlich eine Thatsache anerkennen, anstatt sich und Andere durch verschwimmende Worte zu täuschen. Niemand leugnet, dass die Religion oder der religiöse Glauben mit Gegenständen zu schaffen hat, welche weder durch die Sinne erfasst, noch durch den Verstand begriffen werden können. Nehmen wir also, um das Erfassen des Unendlichen zu erklären, eine dritte Function des Bewusstseins an, so liegt darin nichts Mysteriöses, im Gegentheil, es ist ein offenes Bekenntniss einer Thatsache, und macht uns die Pflicht nur mehr fühlbar, eine Erklärung dieser dritten Function zu geben. Man nimmt gewöhnlich an, dass die sinnliche Wahrnehmung so natürlich sei, dass nichts darüber zu sagen sei. Ob dem so ist, brauchen wir hier nicht zu erörtern, sonst möchte

[1] M. M. Urspr. d. Religion. Seite 29. 30.

sich vielleicht herausstellen, dass gerade die sinnliche Wahrnehmung die mysteriöseste Function des ganzen Bewusstseins sei. Dann kommt der Verstand, der, wenn er als eine höhere Entwickelung der sinnlichen Wahrnehmung aufgefasst wird, allerdings vieles Mysteriöse verliert, was ihm früher anhing. Die Bedingungen aber, unter denen der Verstand entsteht, namentlich die Bildung der ersten Begriffe und Worte haben immer noch manches Unerklärliche, oder wenn man will Mysteriöse. Wundern wir uns also nicht, wenn auch die dritte Function des Bewusstseins noch manches Dunkle enthält, suchen wir vielmehr das Dunkel aufzuklären, indem wir vor Allem die Thatsachen betrachten, in denen diese Function zur Erscheinung kommt. Dass Sinn und Verstand im gewöhnlichen Sinne dieser Worte nicht ausreichen, um die Thatsachen der Religion zu erklären, kann schwer in Abrede gestellt werden, man müsste denn mit einer sogenannten rationellen Religion, oder mit einem sinnlich intuitiven Glauben vorlieb nehmen wollen. Wir können so wenig mit dem Verstande glauben als mit dem Verstande sehen. Wir können so wenig mit den Sinnen glauben, als mit den Sinnen schliessen“ (Sinn und Verstand in ihrer vulgären Bedeutung genommen). — Nun hat alles sinnliche Wissen nur mit endlichen Gegenständen zu thun, endlich nicht nur in den Anschauungsformen von Raum und Zeit, sondern auch in Quantität und Qualität, und „bedenken wir, dass all unser Verstandeswissen sein Material nur von den Sinnen erhält, also ebenfalls nur mit endlichen Gegenständen zu thun hat, so scheint mir der allgemeinste Ausdruck für alle Gegenstände des Glaubens, die jenseits des Sinnlichen, im gewöhnlichen Sinne des Wortes, liegen, das Unendliche zu sein.“

Das Unendliche ist ebenso positiv wie das Endliche.

Sehen wir zu, wie der Mensch zu diesem Begriffe gelangen musste. Dieser Begriff wurde übermittelt durch die Sinne, und zwar durch das Auge. Einem Menschen auf der Stufe früher geistiger Entwickelung „muss nothwendig Alles, von dem seine Sinne kein Ende und keine Grenze bestimmen können, als im vollen Sinne des Wortes endlos und grenzenlos erscheinen. Der Mensch sieht, aber er sieht immer nur bis auf einen gewissen Punkt. Da bricht seine Sehkraft zusammen. Aber eben auf dem Punkt, wo seine Sehkraft zusammenbricht, eben da spürt er, mag er es wollen oder nicht, zum ersten Male den Druck des Unendlichen. Dieser Druck ist etwas sinnlich Wahrnehmbares und nicht blos das Resultat eines logischen Schlusses; ja ohne diese sinnliche Wahrnehmung würde jeder Schluss auf ein Unendliches unberechtigt sein und bleiben.“ Hier also ist wenigstens eine Stelle, wo der Mensch den Druck des Unendlichen erleidet. Nach unserer Ansicht schaudert unter diesem Drucke alle Creatur, erzittert das Atom im All, wie Leibniz sagt „die Monade ist der Spiegel des Universums“, sie nimmt Eindrücke auf aus dem All, muss erbeben, ein Endliches im Unendlichen. Max Müller hat es nur mit dem Menschen zu thun und wagt somit weit weniger kühne, aber nothwendige, weil causal begründete Schlussfolgerungen, als der Ausbau, die Consequenz der monistischen Philosophie sie mit sich führen muss. Der Mensch ist ihm gegeben als ein redendes, also denkendes Augenthier, gegenüber steht das relativ Endlich-Unendliche, welches sich dem Erstaunten mehr und mehr zu einer Macht erweitert, an welche zu rühren ihm eine Unmöglichkeit ist. Ueberall bildet das Unendliche den Hintergrund, so beschränkt auch, so erweitert auch seine Anschauungen sein mögen. „In dieses Unendliche ist das Bild des Erden-

daseins gleichsam nur matt hineinschattirt", sagt Max Müller.[1]

Nicht für unsere Väter der grauen Vorzeit, wohl aber für uns giebt es noch eine andere Unendlichkeit, die des Kleinen nämlich; auch das Kleinste hat seinen Durchmesser und muss aus Kleinerem bestehen. In diesen beiden Unendlichkeiten leben und weben wir Alle.

Die Fühlung mit dem Unendlichen war von Anfang an da, darüber kann kein Zweifel herrschen; die Frage ist nur, wie entwickelte sich dieser Begriff, dessen Wurzeln überall im Endlichen herabsteigen; wie der endliche Geist versucht hat, immer weiter und weiter in das Unendliche einzudringen, ihm neue Eindrücke abzugewinnen, und sein dunkles Gefühl zu immer klareren Anschauungen und Begriffen zu erheben. „In den Namen, welche der Mensch dem Unendlichen gegeben, mag viel Irrthum liegen, aber auch die Geschichte des Irrthums hat ihr Lehrreiches" sagt Max Müller[2], und, fügen wir bei, ist sie nicht gerade die Geschichte der Erkenntniss, der immer relativen Wahrheit? Da entrollt nun der grosse Sprachforscher vor unseren erstaunten Augen ein klares Bild, geschöpft aus den heiligen Veda's, „wie der Mensch das Unendliche in Bergen, Bäumen oder Flüssen, im Blitz und Sturm, in der Sonne oder dem Mond, im Himmel oder dem was jenseits des Himmels ist, suchte, wie er einen Namen nach dem andern wählte, um es zu begreifen, wie er es Donnerer, Lichtbringer, Blitzschleuderer, Geber des Regens, der Nahrung, des Lebens nannte; wie er dann von ihm als Schöpfer, Erhalter, Regierer, Vater oder König, Herr der Herren, Gott über alle Götter,

[1] Ebenda S. 42.
[2] Ursprung. S. 53.

Ursache der Ursachen, als dem Ewigen, dem Unbekannten, dem Unerkennbaren sprach — dies Alles wird an uns vorüberziehen, so wie es sich in dem einen grossen Strom der Entwickelung, der in der alten Literatur der Brahmanen uns aufbewahrt ist, historisch vollzogen hat.“ Aus demselben Keime, aus dem dunklen Gefühl eines Unendlichen, haben sich, auf sehr verschiedene Weisen, die vielen Religionen der Völker entwickelt. „Einigen Völkern offenbarte sich das Unendliche, wie wir es am besten in den Liedern des Veda sehen, in den Erscheinungen der Natur. Bei anderen verkündet es sich durch seine Stimme im tiefsten Grunde des menschlichen Herzens. Es gab Stämme, denen die erste Ahnung eines jenseitigen, Ueberendlichen oder Unendlichen in der Geburt eines Kindes, oder im Tode eines alten Freundes entgegentrat, ja deren erste Vorstellung von Wesen, die mehr als menschlich waren, aus der Erinnerung an menschliche Wesen erwuchs, die sie im Leben geliebt oder gefürchtet hatten. Das Gefühl der Pflicht, welches in den ältesten Zeiten fast stets einen religiösen Charakter hatte, entstand oft aus glühender Scham, die nicht zu unterdrücken und wegzuleugnen war so unbegreiflich sie auch blieb, während bei Andern das Bewusstsein von Gesetz und Recht aus der Betrachtung der Ordnung der Natur erwuchs, die selbst die alten Götter nicht verletzen durften.“ [1] Jede Religion hat ihr eigenes Wachsthum gehabt, jedes Volk suchte nach dem, was jenseits seiner kleinen Welt war, was es, wie wir heute, vergebens zu fassen, zu erfassen, zu nennen suchte.

Nachdem Max Müller in seinem zweiten Vortrage die von De Brosses im Jahre 1760 veröffentlichte Annahme

[1] Ebenda. Seite 54.

eines ursprünglichen Fetischcultus, d. h. einer Verehrung von Steinen, Muscheln, Thierschwänzen u. s. w. als Anfang aller Religionen in ihrer Irrigkeit dargestellt und nachgewiesen hat, dass es weder jetzt ein Volk giebt, noch je gegeben haben kann, dessen ganze Religion aus Fetischismus bestanden haben kann, da ja schon Das, was in den Fetisch hineinverlegt wird, als Uebersinnliches eine höhere Stufe über dem Fetisch selbst als über einem rein äusserlichen Zeichen und Symbol voraussetzt und thatsächlich bei allen Völkern erhabenere und reinere Begriffe eines Göttlichen sich finden, als nackte Verehrung todter oder auch lebender Gegenstände; nachdem er ferner nachgewiesen, dass sich Fetischcultus überall finden lässt, wo eine Religion vorhanden, d. h. bei allen Völkern und zu allen Zeiten, wenn man so will — verehrte doch in Pharä das griechische Volk die Götter in den Formen von 30 viereckigen Steinen, zeigt er uns aus der altindischen Literatur, welche in vollkommener Reinheit von ihrem Ursprunge ab mündlich auf die spätesten Nachkommen überliefert wurde, wie bei unseren Stamm-Verwandten, den alten Ariern, die Religion sich entwickelt hat.

Um den Ursprung der Welt zu erklären, sagen gewisse Leute, dass sie geschaffen sei. Wer hat sie geschaffen? Gott. Woher ist Gott? Von Ewigkeit. Wer sagt dies? Gott hat es gesagt. Wem hat er es gesagt? Unseren Urvätern, die mit ihm in persönlichem Verkehr standen — oder erklärt man in unseren Schulen des 19. Jahrhunderts etwa auf andere Art? Woher ist diese Pflanze? Gott hat sie geschaffen oder der Erde befohlen, sie wachsen zu lassen. Woher haben wir Religion? Gott hat sie geoffenbart! Die religiöse Tradition sagt, es gäbe einen Gott, der sie geoffenbart. Diese Vorstellung treffen wir bei den niedrigst wie bei

den höchst civilisirten Völkern der Erde. „Aber die Frage ist: wie entstand jene Vorstellung von Göttern oder von irgend etwas jenseit dessen, was wir sehen können, zuerst in den Gedanken der Menschen, gerade auch in den Gedanken ihrer ältesten Vorfahren. Das wirkliche Problem ist: wie erwarb sich der Mensch die Bezeichnung Gott; denn er musste natürlich diese Bezeichnung gefunden, diese Vorstellung sich angeeignet haben, bevor er sie auf irgend einen Gegenstand, einen sichtbaren oder einen unsichtbaren, anwenden konnte.“ [1]

„Als sich herausstellte, dass die Idee des Unendlichen, Unsichtbaren oder Göttlichen uns nicht von Aussen her beigebracht sein konnte, glaubte man die Schwierigkeit durch Anwendung eines anderen Wortes heben zu können. Man sagte der Mensch besässe einen religiösen oder abergläubischen Instinct, durch welchen er allein von allen lebenden Geschöpfen befähigt sei, das Unendliche, Unsichtbare, Göttliche wahrzunehmen.“

Aber dieser Ausdruck würde uns ebenso als Ausflucht erscheinen, wie die Versicherung einer Offenbarung, wenn wir ihn mit Max Müller in die Fetischsprache übersetzten. Angenommen, wir fragten einen Aschanti-Priester, woher er wisse, dass sein Fetisch kein gewöhnlicher Stein sei, sondern etwas Anderes, wie man es auch nennen möge; und angenommen, er erwiderte uns, der Fetisch selbst habe es ihm gesagt, oder es ihm offenbart, was würden wir dazu sagen? Und doch beruht die Theorie einer uralten Offenbarung, mag man sie verkleiden, wie man will, immer nur eben auf diesem Argument. Oder, „wenn etwa ein

[1] M. M. Ursprung u. s. w. Vierte Vorlesung. S. 196.

Aschanti uns sagte, dass er in seinem Fetisch deshalb mehr als einen blossen Stein sähe, weil er einen Instinct besitze das zu sehen, so würden wir uns vielleicht über den Fortschritt wundern, den er unter dem Einfluss europäischen Unterrichts in leerer Phrasenrednerei gemacht hätte, aber wir würden uns schwerlich dem Glauben hingeben, dass das Studium des Menschen durch die Hülfe ächter Wilder wesentlich dürfte gefördert werden. Einen religiösen Instinct als eine über unsere gewöhnliche hinausreichende geistige Fähigkeit annehmen, um den Ursprung religiöser Ideen zu erklären, ist das Nämliche, als wollte man einen sprachlichen Instinct annehmen, um den Ursprung der Sprache zu erklären, oder einen arithmetischen zur Erklärung unserer Fähigkeit zu zählen."

Der Forscher muss vielmehr ehrlich fragen: „Wie gelangen wir zu einer jenseitigen Welt". Wir sind ausgerüstet mit unseren Sinnen und der Vernunft. Erstere führen letzterer das Material zu. Was sinnlich wahrgenommen wird, ist für den Menschen wirklich. „Wir haben es jetzt nicht mit Leuten wie Berkeley oder Hume, auch nicht mit einem Empedokles oder Xenophanes zu thun, sondern mit einem quaternären, vielleicht tertiären Höhlenbewohner. Für ihn ist ein Knochen, den er berühren, riechen, schmecken, sehen, und wenn nöthig, beim Zerbrechen hören kann, wirklich, ganz und gar wirklich, so wirklich wie irgend etwas sein kann". Gefühl, Geruch und Geschmack oder die palaeoterischen Sinne bieten die grösste Sicherheit, Gesicht und Gehör oder die neoterischen Sinne bedürfen der Unterstützung jener, ohne welche Zweifel an der Wirklichkeit des Gesehenen oder Gehörten zulässig erscheinen. Besonders ganz und gar wirklich ist Das, was handgreiflich (manifest) ist, was mit Händen begriffen werden kann. Daran bleibt

kein unbekannter Rest; an die greifbaren Sinnesgegenstände konnte sich die Idee des Uebersinnlichen also nicht anlehnen. Anders ist es mit den halbgreifbaren Gegenständen. Erblicken wir einen Baum, einen urwaldlichen Riesen etwa. Wir können seine Rinde, seine unteren Zweige wohl betasten, aber seine tieferen Wurzeln sind für uns unerreichbar, ragen in's Unbekannte hinein, der Gipfel erstreckt sich hoch über unserem Haupte in die Wolken hinein; auch er ist unerreichbar, und noch mehr: der Baum wächst, hat Leben. War dies nicht wunderbar? Auf der einen Seite war der Baum fasslich, auf der anderen übermächtig; ein Grosses, Unbekanntes, den Geist Bedrückendes.

Denken wir dann an die hohen Berge, „an das Land, wo die Vedischen Hymnen zuerst ertönten und wo Dr. Hooker von einem Punkte aus zwanzig Schneegipfel sah, deren jeder über 20,000 Fuss hoch ist, den blauen Dom eines Horizontes stützend, der sich über 160 Grade erstreckte, und wir werden dann vielleicht verstehen lernen, wie beim Anblick eines solchen Tempels auch ein starkes Herz im Gefühle der wirklichen Gegenwart des Unendlichen erzittern kann“. [1]

Auch die Ströme, unnahbaren Ursprungs, unerreichbar am Ende, scheinbar ewig dauernd, immer davoneilend und doch immer da, mussten das Gefühl der Ehrfurcht vor dem Unergründlichen an sich fesseln. Sagt doch noch Seneca: „Wir betrachten mit Ehrfurcht den Ursprung grosser Ströme; einem Flusse, der plötzlich mit Macht aus verborgener Tiefe hervorbricht, errichten wir Altäre; wir verehren heisse Quellen und manche Seen sind uns heilig wegen ihrer Dunkelheit oder ihrer unergründlichen Tiefe“. „Ohne noch an all die Wohlthaten zu denken, welche die Flüsse denen gewähren,

[1] Ursprung etc. Vierte Vorlesung S. 202 ff.

die sich an ihren Ufern niederlassen, indem sie ihre Felder befruchten, ihre Herden tränken und sie besser als irgend eine Befestigung gegen die Angriffe ihrer Feinde schützen; ohne auch an die schreckliche Zerstörung zu denken, welche ein zorniger Strom anrichtet, oder an den jähen Tod derer, welche in seinen Wogen untersinken: schon der blosse Anblick des Stromes oder Flusses, welcher wie ein Fremder kömmt, man weiss nicht woher, und geht, man weiss nicht wohin, musste hinreichen, in den ältesten Bewohnern der Erde ein Gefühl wachzurufen, dass es etwas geben musste ausserhalb des kleinen Fleckchens Land, welches sie ihr eigen oder ihre Heimath nannten, dass sie von allen Seiten umgeben waren von unsichtbaren, unendlichen oder göttlichen Mächten".[1] Unendlich war ferner für unsere Vorfahren die allgebärende Mutter Erde. In allen diesen halbgreifbaren Gegenständen, welche keine Grenzen für den Menschen hatten, erblickte er das Gesuchte, das äusserliche Ursächliche für jenes Schauern eines Herzens unter dem Drucke des Unendlichen. Nun gelangen wir zu den ungreifbaren Wahrnehmungen.

Repräsentirten die halbgreifbaren Wahrnehmungen in ihrer Uebermacht und Grösse die Halbgötter, so tragen die ungreifbaren Gegenstände die Keime von dem, was wir Gottheiten nennen, in sich.

Das Alles wollen wir uns nun vorüberziehen lassen in dem Zeugnisse des Veda.

Greifbare Gegenstände werden hier selbst in den ältesten Hymnen nur ihrer Annehmlichkeit wegen gepriesen, nie als göttlich verehrt. So geschieht es mit den Pflanzen, den Bäumen, den Kühen.[2]

[1] Ursprung etc. Vierte Vorlesung. S. 204. [2] Ebenda S. 230.

Beim Anblick der Berge, Flüsse, der Erde aber gibt sich das menschliche Gemüth der Täuschung hin, als liege in diesen halbgreifbaren, wenigstens an ihren Grenzen übersinnlichen Gegenständen das gesuchte Object, welches für uns ein so mächtiges Subject ist.

Da lesen wir denn im Rig-Veda X, 64, 8: „Die dreimal sieben raschen Ströme, das grosse Wasser, die Bäume, die Berge und das Feuer rufen wir zu Hülfe".

Rig-Veda VII, 34, 23: „Mögen die Berge, die Wasser, die heilbringenden Pflanzen und der Himmel, die Erde mit den Bäumen und die beiden Welten (rodasî) uns beschützen".

Das leuchtende Purpur der Morgenröthe, welches der Sonne vorhergeht, man weiss nicht, von wannen es kommt, wohin es entschwindet, die strahlende, Leben spendende Sonne, das unendlich scheinende Himmelsgewölbe, der gewaltige Donner, der sausende Sturmwind, bargen sie nicht höhere Mächte? Lacht nicht der liebevolle, unbewölkte Zeus aus nie erreichten Höhen auf uns herab? Ist nicht jene Allgewalt, welche im Donner heulend und Verderben bringend herniederfährt, dem Sündigen ein Schrecken? Beugt nicht jenes unnahbare Etwas im Sturme, den man wohl hört, aber nie sieht, die höchsten Urweltriesen? — Ja, darin muss das Gesuchte wohnen, in diese Hüllen kleidet sich das vergebens Genannte, dessen Wirken wir fühlen, in dessen Schutz das von heiliger Ehrfurcht ergriffene Gemüth sich stellen möchte. Diesen Gewaltigen musste sich das Sinnen zuwenden. Sie mussten zunächst mit den an einem Punkte erreichbaren, aber in's Grenzenlose sich ausbreitenden irdischen Erscheinungen verehrt, um Hülfe, um Schutz angefleht werden!

So heisst es denn Rig-Veda VII, 35, 8: „Heilvoll gehe uns die weitschauende Sonne auf, heilvoll seien uns die vier

Himmelsgegenden, heilvoll seien uns die festen Berge, heilvoll uns die Flüsse, heilvoll das Gewässer". Rig-Veda III, 54, 20: „Mögen uns die festen Berge hören". Rig-Veda V, 46, 6: „Die hochgepriesenen Berge und die glänzenden Ströme mögen uns Schutz gewähren". Rig-Veda VI, 52, 4: „Mögen die aufleuchtenden Morgenröthen mich schützen! Mögen die schwellenden Flüsse mich schützen! Mögen die festen Berge mich schützen! Mögen die Väter mich schützen bei der Anrufung der Devas!" Rig-Veda X, 35, 2: „Des Himmels, der Erde Schutz erwählen wir" u. s. w. — Weiterhin werden die Flüsse Mütter genannt, oder doch in Vergleich mit Müttern gestellt,[1] der allbeschirmende Himmel aber, der so gütig, aber auch so schrecklich strenge sein kann, wird mit dem Vater verglichen, nebeneinander gestellt in dem uralten Gegensatze „nicht der Vater". Er ist ja auch nicht der Vater, und doch ihm ähnlich! Ist es da wunderlich, wenn er zuletzt als Vater angerufen wird? Von diesen Devas, den hehren, lichten Wesen, kommt Alles auf uns; so mögen sie in späterer Zeit auch das unter Pflichtverletzung niedergedrückte Gemüth aufrichten, mögen es frei halten von Schuld! —

Die Sonne und dann ihr niederer Abglanz, Feuer und Blitz, mussten einen besonderen Reiz auf die Einbildungskraft ausüben. Fühlt sich nicht alles Organische angezogen von den magischen Kräften des uralten Lichtes, wenn es anbricht am unendlich weiten Himmelszelt? Wächst ihm doch schon die Pflanze zu, die „empfindungslose", wie die Schulbücher uns vorsagen, wächst sie ihm, dem Leben spendenden, doch nach mit allen Kräften, allen zu Gebote stehenden Mitteln; wie die Wurzel nach der Feuchtigkeit

[1] Rig-Veda X, 75, 4.

des Erdreichs dürstet, gelüstet der obere Trieb nach dem Lichte; gerade strebt der kräftige Stengel hinan, an den Krücken oder der hülfreichen Hand der Felsen, an Baumstämmen windet sich der schwache Stengel aus der Dämmerung der Vegetation hervor zum Lichte. „Licht und Leben" heisst überall die Losung auf Erden. Im Lichte wärmt sich selbst das scheue Gethier der Nacht, Katze und Eule, nach dem irdischen Scheinbild des Lichtes stürzen die in der Finsterniss Fliegenden, unwiderstehlichem Drange folgend, und wenn es ihr Verderben ist, hin: Motten und Netzflügler, Schwalben und andere Zugvögel. „Sollte der Mensch, der helläugige, der lichtäugige Mensch auch nur einen bewussten Augenblick dieser Macht sich haben entziehen können?" „Welche Bedeutung die Sonne in den Gedanken der ältesten Bewohner der Erde gehabt haben muss", sagt Max Müller,[1] „werden wir nicht im Stande sein völlig zu verstehen. Nicht einmal die neuesten wissenschaftlichen, mit Tyndall's wahrer Beredtsamkeit geschilderten Entdeckungen, welche uns lehren, wie wir in der Sonne leben, weben und sind, wie wir sie verbrennen, wie wir sie athmen, wie wir uns von ihr nähren — geben uns eine Vorstellung davon, was diese Quelle von Licht und Leben, dieser stille Wanderer, dieser majestätische Herrscher, dieser scheidende Freund und sterbende Held, in seinem täglichen oder jährlichen Laufe für das erwachende Geistesleben des Menschengeschlechts war". Die erhabensten Mythen schöpfen sich aus der Verehrung des Himmelslichtes; unzählig sind die Namen, welche die menschliche Zunge aus instinctivem Drange mit wachsender Phantasie, mit wachsender Erkenntniss diesem Allbeleber ertheilte. Kein sterbliches Auge vermag in dieses Gottesauge[2] hineinzu-

[1] Ursprung. Vierte Vorlesung. S. 238. [2] Rig-Veda I, 115, 1.

blicken, zu gross ist sein Glanz; Chando, sagen die indischen Santhals, hat die Welt geschaffen, und sie meinen damit die göttliche Sonne." [1] „Auf goldenem Wagen, mit goldenem, blondem Haar, mit goldenen Armen, Händen, Auge, ja selbst mit goldener Zunge" [2] fährt Savitri mit seinen Rossen dahin „auf staublosen Pfaden." Er erfreut uns mit seinem milden Lichte, der glänzende Freund Mitra. Drei Schritte am Himmel vollbringt Vishnu, am Morgen, Mittag und Abend. Pûshan, die Sonne der Hirten, welcher die Welt überschaut, eilt dahin mit Ziegenböcken am Wagen, als Scepter den Ochsenstachel in der Hand, mit goldenem, kurzem Schwerte; herrlich strahlt Sûryâ's Gluth auf die Fluren herab. [3] Die einfache Helle, die Leuchtende wird in fortschreitender Entwickelung aufgefasst als Spenderin des Lebens, zunächst des täglichen, welches unter ihrem Laufe sich vollzieht, dann aber auch des ganzen irdischen Lebens, wodurch sie zum Schöpfer wird, zur Herrscherin der Welt. Die Sonne besiegt die Nacht, die keines Menschen Freund, macht die Erde blühend und bringt uns die Früchte; daher ist sie Schirmerin und Beschützerin der lebenden Wesen.

Die Sonne, deren Strahlen ja überallhin dringen, sieht Alles, Gutes und Böses, sie kennt die Schuld und die Unschuld. Vor ihr fliehen die Sterne wie Diebe. Möge sie, die Allsehende, uns vergeben und vergessen. [4] Sie, die das Leben spendet und die Erde, ja den Himmel hält, ist daher die Lichteste der lichten (Devas), die höchste Gottheit geworden. Savitri allein regiert die Welt, die anderen Götter singen sein Lob, folgen seiner Leitung; auch wir erheben

[1] Vergl. Rig-Veda, VI, 71, 4. [2] Ursprung. Sechste Vorlesung. S. 301.
[3] Ebenda Forts. [4] Rig-Veda IV, 54, 3.

unsere Seele zum Lichte des göttlichen Savitri, besagt Rig-Veda.[1]

Auch im plötzlichen Aufleuchten des Blitzes offenbarte sich das grosse Unbekannte; wenn der Himmel sich mit schwarzer Decke überzieht und aus der Nacht hervor sprühende Blitze herniederfahren, königliche Eichen zerspalten oder in Flammen emporführen: wird da nicht heute noch, in unserer nüchternen Zeit, das Gemüth von heiligem Grauen angewandelt? Noch bei den alten Griechen war der Blitz ein göttliches Zeichen. Denken wir nur an eine Stelle der Odyssee; Odysseus fleht um ein Zeichen Kronions:

> — — — — „ihn hörte der Ordner der Welt, Zeus.
> „Plötzlich erscholl sein Donner vom glanzerhellten Olympos
> „Hoch aus den Wolken herab; und froh war der edle Odysseus“.[2]

Das Feuer, nach Ursache und Wirkung dem Gesichtskreise des Menschen sich entziehend, fast wie die Sonne leuchtend und zum Himmel lodernd, associirte sich jenen Vorstellungen. Bei den meisten, wenn nicht allen Völkern, musste in ihm ein Uebernatürliches erblickt werden. Auf dem Berge Horeb sprach der Herr zu Moses aus einer Feuerflamme; nach Epimarchos gehört ausser den Winden, dem Wasser, der Erde, der Sonne und den Sternen das Feuer zu den Göttern. „Prodikos sagt, dass die Alten Sonne und Mond, Flüsse und Quellen und im Allgemeinen Alles, was uns nützlich ist, als Götter betrachteten, wie die Aegypter den Nil, und dass desshalb das Brod als Demeter verehrt wurde, der Wein als Dionysos, das Wasser als Poseidon, das Feuer als Hephaistos. Cäsar sagt in seinem Bericht über die Religion der Germanen, dass sie die Sonne, den Mond und das Feuer verehrten. Herodot erzählt von

[1] Rig-Veda III, 62, 10. [2] Odyssee, Zwanzigster Gesang, 100—105.

den Persern, dass sie der Sonne, dem Mond, der Erde, dem Feuer, dem Wasser und den Winden Opfer darbrächten". [1]

Die Gluth des Feuers wurde gleichsam als Bote an die höhere Gottheit, die Sonne, abgesandt:

„Agni (das Feuer) ist erweckt, aus der Erde steigt der Sonnengott, Ushas, die Hohe, Gelbe ist angebrochen. Empor stieg der rothe, himmelberührende Rauch, die Männer zünden Agni an" heisst es in der heiligen Veda. Ist nicht im Feuer, in dem Flackernden, Glanzvollen, Beweglichen (Agnis, Ignis: agilis) etwas durchaus Unbekanntes, Unsichtbares, Mächtiges, Unsterbliches und doch Unleugbares — Göttliches? Macht das Feuer nicht heute noch als Brand der Dörfer und Städte selbst auf das Gemüth der Aufgeklärten einen mystisch gewaltigen Eindruck?

„Doch furchtbar wird die Himmelskraft
Wenn sie der Fessel sich entrafft,
Einhertritt auf der eignen Spur,
Die freie Tochter der Natur" . . .

„Heulend kommt der Sturm geflogen,
Der die Flamme brausend sucht.
Prasselnd in die dürre Frucht
Fällt sie, in des Speichers Räume,
In der Sparren dürre Bäume,
Und als wollte sie im Wehen
Mit sich fort der Erde Wucht
Reissen in gewalt'ger Flucht,
Wächst sie in des Himmels Höhen riesengross!"

Aber auch das Heulen Rudra's wurde vernommen, das Donnern. Sehen konnte man ihn ebensowenig, der da donnerte, dessen Thaten man hörte, aber er war da, wie Der da sein musste, welcher im Feuer loderte, in der Sonne Gluthen ausstrahlte. Bald malte die Phantasie auch ihn zum Gotte aus mit dem Donnerkeil, mit Bogen

[1] Ursprung. S. 208.

und Pfeil, oder, bei den Germanen, Thor mit dem Hammer.— Der Wind wird im Rig-Veda Vâyu, der Weher, und Vâta, masculinisch das Wehen, genannt und nimmt als „König der ganzen Welt, der Erstgeborene, der Athem der Götter, der Keim der Welt, dessen Stimme wir hören, wenn wir ihn auch nie sehen können,“ eine sehr hohe Stellung ein. Wer hätte sich nicht beugen sollen vor den Stürmern, die alles daniederwerfen, den Marutas? Wer hätte nicht darauf bedacht sein sollen, die Uebermächtigen gnädig zu stimmen? Auch den befruchtenden Regen sandte Einer von Oben herab, ob nun der Donnerer, der Weher oder Indra, der im regenbedürftigen Indien als eine Hauptgottheit verehrt wurde. Diese lichten Wesen, diese Ewigen und Unnahbaren, diese Devas (θεοί), wahrnehmbar in der Natur, in die sie sich verhüllen, stehen den finstern Mächten der Nacht und des Winters gegenüber. An sie klammert sich mehr und mehr das menschliche Herz, für um so höher und edler es sie erkannt hat. Denn es ist die Natur der menschlichen Vernunft, überall, wo den Sinnen ein Etwas entgegentritt, eine That und den Thäter zu suchen, aller Erscheinung Wesenheit beizulegen. Die Sprache, — und was ist sie anders, als Aeusserung der Vernunft? — kennt ursprünglich nur Thun und Gethanes; mit erweiterter Anschauung erst tritt das im Objecte als unerschlossener Keim liegende Subject heraus, und überall erwacht mit der Vorstellung eines Objectes auch die des Objectmachers; des Schöpfers mit dem Geschaffenen. „Auch wir“ sagt Max Müller[1] „müssen etwas Handelndes voraussetzen, wenn wir eine Handlung sehen. Nehmen Sie das hinweg, so sind Thaten nicht mehr Thaten, Handlungen nicht mehr Handlungen.

[1] Ursprung. Vierte Vorlesung. S. 247 ff.

Unsere ganze Sprache, das ist unser ganzes Denken, unser ganzes Wesen ruht auf dieser Ueberzeugung. Nehmen Sie das hinweg, so verlieren die Augen unserer Freunde die herzerwärmende Kraft, sind sie Glasaugen und nicht sonnenhaft. Nehmen Sie das hinweg, so schwindet unser eigenes Ich dahin. Auch wir sind dann nicht mehr handelnde Wesen, sondern blosse Sachen, Maschinen ohne eigene Bewegungskraft, Wesen ohne Ich.

Nein, jener alte Weg, auf welchem die Arier vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Endlichen zum Unendlichen fortschritten, war lang und steil; aber es war der richtige Weg, und wenn wir auch hier auf Erden nie an sein Ende zu gelangen vermögen, so dürfen wir doch vertrauensvoll weiterschreiten; denn es giebt für uns keinen anderen. Von Haltestelle zu Haltestelle ist der Mensch weiter und weiter vorwärts gekommen. So wie wir höher steigen, wird die Erde kleiner, tritt uns der Himmel näher. Mit jedem neuen Horizonte wird unser Blick umfassender, werden unsere Herzen weiter, wird die Bedeutung unserer Worte tiefer." Hieran lässt M. Müller die Worte Kingsley's anknüpfen, welche ebenso wahr als schön die Entstehung Gottes im menschlichen Geiste kennzeichnen: „Jene unsere herzenseinfältigen Vorfahren sahen auf der Erde um sich und sprachen zu sich: Wo ist der Allvater, wenn es einen Allvater gibt? Nicht in dieser Erde; denn sie wird vergehen. Auch nicht in der Sonne, dem Monde oder den Sternen; denn sie werden ebenfalls vergehen. Wo ist der, der da ewig bleibt? — Da hoben sie ihre Augen auf und sahen, wie sie meinten, jenseit der Sonne und des Mondes und der Sterne und alles dessen, das da wechselt und wechseln wird, den klaren blauen Himmel, das grenzenlose Firmament oberhalb der Erde. Dieses war keinem Wechsel unterworfen;

dieses blieb immer dasselbe. Wolken und Stürme wälzten sich tief unter ihm dahin, so auch das Getöse dieser ruhelosen Welt; aber immer blieb der Himmel so hell und ruhig wie je. Da muss der Allvater wohnen, unwandelbar im wandellosen Himmel; hell und rein und schrankenlos wie der Himmel, und, wie der Himmel, schweigend und fern.“

„Und“, fährt Max Müller fort, „wie nannten unsere herzenseinfältigen Vorfahren jenen Allvater?

Vor fünftausend Jahren, oder vielleicht noch früher, nannten ihn die Arier, welche noch weder Sanskrit, Griechisch, noch Lateinisch sprachen, Dyu patar, Himmelvater.

Vor viertausend Jahren, oder vielleicht noch früher, nannten ihn die Arier, welche südwärts an die Flüsse des Penjâb gewandert waren, Dyaush-pitâ, Himmelvater.

Vor dreitausend Jahren, oder vielleicht noch früher, nannten ihn die Arier an den Küsten des Hellespontes Ζεὺς πατήρ, Himmelvater.

Vor zweitausend Jahren schauten die Arier Italiens hinauf und sahen jenen leuchtenden Himmel, hoc sublime candens, über sich und nannten ihn Ju-piter, Himmelvater.

Und vor tausend Jahren wurde derselbe Himmels- und Allvater in den düsteren Wäldern Germaniens von unseren eigenen besonderen Vorfahren, den germanischen Ariern angerufen und sein alter Name Tiu oder Zio wurde damals vielleicht zum letzten Male von Betenden ausgesprochen.

Aber kein Gedanke, kein Name geht je gänzlich verloren. Und wenn wir hier in dieser alten Abtei (Chapter-House, Westminster-Abbey, Oxford), welche auf den Ruinen eines noch älteren römischen Tempels erbaut worden ist, nach einem Namen suchen für das Unsichtbare, das Unendliche, das uns allenthalben umgibt, das Unbekannte,

das wahre Selbst der Welt und unser eigenes wahres Selbst — so können auch wir, wie Kinder, die in einer kleinen dunklen Kammer knieen, noch immer keinen besseren Namen finden als „Vater unser, der Du bist in dem Himmel.“

Im vorstehend Referirten hat also Max Müller gezeigt, wie das Wissen von religiösen Dingen ganz so wie anderes Wissen auf dem Wege der Sinne und der Vernunft zu Stande gekommen ist. Zuerst suchte der Mensch das Unendliche und Uebersinnliche, das Wesen aller Dinge in halbgreifbaren, dann in nicht greifbaren sinnlichen Erscheinungen und zuletzt — über diesen allen. Damit sind wir jedoch noch nicht am Ende der religiösen Erkenntniss angelangt; wir sind aber an die Stelle gekommen, wo die höchste Entwickelungsstufe der Religion zu reiner Metaphysik wird, ja noch mehr, wo sie bei den Indern in Monismus übergeht. Das höchste religiöse Gefühl wird zugleich höchste Erkenntniss; Gemüth und Verstand sind gleich befriedigt in ihrem Besitze. Dahin gelangten vor vielen Jahrhunderten die indischen Weisen, dahin gelangte vor zwei Jahrhunderten Benedict Spinoza, der stille Einsiedler; dahin gelangen auch endlich wir, die wir durch die Schulen des Idealismus und Materialismus hindurchgegangen sind.

Das halte ich für die grösste Entdeckung nach dem Ursprung der Sprache, dass wir jetzt wissen, welches Objective dem Rest von Causalität zu Grunde liegt und uns zum Bewusstsein eines Höheren, eines Zeit- und Raumlosen, aufrüttelt, die wir doch mit Zeit und Raum allein vorstellen zu können glauben: es ist dies der Druck des All auf den Flimmerpunkt, welchen man Menschenseele nennt, der Druck, das Innewohnen des Unendlichen, Ewigdauernden im Zeitlichen, Räumlichen, Vergänglichen, im

Formenwechsel und Empfindungswechsel, als welche nebst Zeit und Raum auch ewig sind im Unendlich-Endlichen. Wir wissen, hauptsächlich durch L. Noiré, dass der Vorstellungsform des Raumes in unserer Empfindung draussen im All die ewige Bewegung als Aussenseite aller Dinge entspricht; wir wissen, dass der Vorstellungsform der Zeit in unserer Empfindung draussen im All mehr entspricht, als die Bewegung des Uhrzeigers; und dass die Empfindung, diese andere ewige Succession, dieses ewige Auf- und Abwogen im wechselnden Gegensatze, der innere Zustand dessen ist, was Aussen als Bewegung im Raume sich darstellt. Nun lernen wir also noch dazu, dass es das Ewig-Unendlich-Eine-All ist, dessen Gegenwart Schopenhauer im eigenen Leib auffand, dessen Sein ausser der Vorstellung Kant das Ding an sich nannte, dessen Allgegenwart der Weise Indiens das Selbst aller Selbste, dessen Wirkung Max Müller den Druck des Unendlichen nennt, dem sich im Himmel und auf Erden kein endliches Selbst entziehen kann, dass es das Unbekannte ist, in dem die Phantasie des kindlichen Gemüthes, den Gesetzen der Sprachwerdung getreu, seinen Schöpfer erblickt, den allgegenwärtigen Allerhalter. Wir können die Aussenseite des All nur im Endlichen erkennen, wird doch selbst unserem Auge das äusserste Object der Raumanschauung, der blaue Himmel, krumm; wir können die Innenseite nur unsrerselbst deutlich erkennen, während ein Etwas in unserer Vernunft dafür spricht, dass draussen mehr als blosse Figuren seien, das ist die zum klaren Bewusstsein gelangte Willenshemmung durch einen anderen Willen. Wir wissen von der positiven Existenz des Unendlichen durch das Bewusstsein, welches vom Gegendruck des Unendlichen erschüttert ist, durch die metaphysische Causalität. Alle Bilder aber, alle Symbole, welche menschliche Phantasie

von der Existenz des Unnennbaren entworfen, müssen zusammenfallen in ein Nichts der Vorstellung, die nicht weiter reicht, als ihr Pinsel: Zeit und Raum.

Die Empfindung des Menschen erbebt unter dem Druck des Unendlichen.

Sein Intellect sucht und sucht das gefühlte Reale, er tappt von Bäumen, Flüssen, Seen, hohen Bergesriesen weiter zur Gluth der Morgenröthe, zur Gluth des Feuers, zur blendenden allbelebenden Sonne, er verehrt deren Gang, denn auch ihre Strasse dünkt ihm Unendlichkeit; von hier aus sehen Mitra und Varuna, Adite und Diti, das Jenseits und das Hier. Begriffe wechselten unaufhörlich, Zweifel häuften sich auf Zweifel, war doch selbst der Himmel, der Himmelvater nur wieder Vater, doch nicht der Vater. Und wie vieles Heilige entsprang aus dem Triebe, das Unerforschliche greifbar zu machen, seinen Gott in corpore, Alles in Allem, um sich zu haben. Dem Einen sind Verstorbene, dem Anderen ist die Bibel, dem Einen der Bischof, dem Anderen ein Marien- oder Heiligenbild vom Jahrmarkte „heilig“, d. h. Fetisch. Dem Einen ist ein wunderbarer Stein, vielleicht ein Smaragd, dem Anderen ein Andenken, ein Medaillon, Fetisch. Fetischcultus ist überall zu finden als secundärer Auswuchs der Religiosität; zugleich bleibt der Fluch nicht aus, wenn das gesuchte Unsichtbare in's Sichtbare, das Göttliche in das Menschliche, das Unendliche in das Endliche verwandelt wird. Die Anschauung wird materiell, höhere Abstractionen können nicht geboren werden; wir haben im Sichauflösen der Religion in Fetischcultus die Verwandlung des leuchtenden Geistes in irdischen Stoff vor Augen: Verfall der Religion, mit ihm das Fehlen der Philosophie. Denn alle Wissenschaft entspringt aus der Religion, aller Fortschritt des Denkens hat seinen Ur-

sprung im Suchen nach höherer, ursprünglich religiöser Erkenntniss, im Zweifel an der Richtigkeit unseres Glaubens. Jeder Mensch hat Religion, und wenn kein wahrer Denker mit ganzem Herzen einer der Confessionen, wie sie staatlich bei uns existiren, angehört, so ist es etwa nicht deshalb, weil er nicht glaubt, sondern aus dem Grunde, dass er Höheres zu glauben sich bestrebt.

„Obwohl es den alten Ariern in der Kindheit ihres Glaubens tröstlich war Gott einen Vater zu nennen“, sagt Max Müller in seiner edlen Sprache [1], „wie uns im Glauben unserer Kindheit, so wurden sie doch bald inne, dass dies ein menschlicher Name war und dass er, wie alle menschlichen Namen, nur wenig sagte im Vergleich zu dem, was er sagen sollte. Wir können unsere alten Urväter beneiden, wie wir ein Kind beneiden, welches lebt und stirbt voll des Glaubens, dass es von einer Heimstätte zur anderen, von einem Vater zum anderen geht. Aber wie jedes Kind heranwächst um zu verstehen, dass sein Vater auch nur ein Kind, der Sohn eines anderen Vaters ist; wie gar manches Kind, wenn es Mann wird, eine Vorstellung nach der anderen aufgeben muss, welche gerade mit der Idee Vater wesentlich verbunden schien, so erkannten die Alten, und wir alle müssen es erkennen, dass man von jenem Worte Vater ein Prädicat nach dem anderen ablösen muss, alles in der That, was an ihm fasslich ist, wenn man es noch auf Gott anwenden will. Sofern das Wort auf einen Menschen anwendbar ist, ist es unanwendbar auf Gott; sofern es auf Gott anwendbar ist, ist es unanwendbar auf einen Menschen. „„Ihr sollt niemand Vater heissen auf Erden; denn Einer ist euer Vater, der im

[1] Ursprung. Fünfte Vorlesung. Unendlichkeit und Gesetz. S. 255, 256.

Himmel ist“ “, Matth. XXIII, 9. Vergleichung endet oft mit Entgegensetzung, wie sie damit begann. Vater ist ohne Zweifel ein besserer Name als Feuer, oder Sturmwind, oder Himmel, oder Herr, oder irgend ein anderer Name, den der Mensch dem Unendlichen zu geben versucht hat, jenem Unendlichen, dessen Gegenwart er allenthalben fühlte. Aber auch Vater ist nur ein schwacher menschlicher Name, der beste vielleicht, den die Dichter des Veda finden konnten, aber noch so fern von dem, den sie suchten, wie der Ost vom Westen.“

Viele Völker haben es nicht weiter gebracht als bis zu jener Erkenntnissstufe; sie reden von dem grossen Geist, dem alten Manne, dem Vater im Himmel, der entweder über alle Götter herrscht oder Alleinherrscher ist. Diese Erkenntniss ist noch voll Phantasien über Persönlichkeit des Herrschers, voll verschiedener Glaubensfärbungen oder Malereien. „Aber der indische Geist ging schnell weiter und wir werden bald sehen, wie er schliesslich zur Verneinung aller Devas oder Götter gelangte und etwas zu suchen begann, das höher wäre als alle Devas, selbst Dyaus oder Varuna oder Indra oder Pragâpati nicht ausgenommen[1].“

Unzufrieden mit ihren eingeschränkten Göttern lassen die indischen Dichter zunächst einige dominiren, namentlich den Sonnengott, den Feuergott, den Regenbringer, verschmelzen oder identificiren ihre wichtigsten Götter und so regnet nicht Parganya, sondern Dyaus, Sûrya leuchtet nicht nur als Sonne, sie wird auch mit Indra identificirt und mit Agni, dem Feuer, oder zwei Götter bilden ein Compositum, wie Mitrâ-Varunau, ja die beiden Varunas.

[1] Ursprung. Sechste Vorlesung. S. 315.

„Ein dritter Weg, um einen umfassenden einheitlichen Ausdruck für die mannigfachen Götterindividuen zu finden, war eine Anzahl derselben als Visve Devas, oder Alle Götter, zu bezeichnen.“ Dann wird ein Gott als der lichte Schöpfer gepriesen, vor dem alle anderen in den Hintergrund zurücktreten: „Im Anfang“, heisst es im Satapatha Brâhmana[1], „war Pragâpati Alles; er ist Bharata, der Träger, denn er trägt Alles.“

Mehr und mehr traten Zweifel an der Selbständigkeit der Existenz der zuerst sinnlich fassbar geglaubten, später ins Uebersinnliche zurücktretenden Devas ein. So wird z. B. vielfach Indra versichert, dass man an ihn glaube[2], dargethan, wie thöricht der Zweifel an ihm sei — aber dieser Zweifel, die Basis jeder höheren Erkenntniss, war da.

Der Glaube an die Devas schwand; die Religion erreichte ihre letzte und höchste Stufe, den Atheismus.

Ist denn Atheismus noch eine Religion?

Dies nachgewiesen zu haben, nachgewiesen zu haben, dass Atheismus die höchste, edelste Entwickelung der Religiosität ist, rechnen wir Max Müller nicht zu seinen geringsten Verdiensten.

Wir wissen es zwar Alle, oder sollten es doch wissen, dass der Atheismus nicht nur bei der Negation des vulgären Göttlichen stehen bleibt, dass vielmehr der Gotteszweifler, der Gottesleugner zweifelt, leugnet, weil ihm der geglaubte Gott nicht wahr genug ist, weil er einen höheren verlangt oder richtiger eine höhere Wahrheit, reinere Erkenntniss. Der religiöse Glaube wird so zur philosophischen Erkenntniss.

[1] Ursprung. Sechste Vorlesung. S. 342.

[2] Ebenda. S. 345 ff.

„Vielleicht“, sagt Max Müller [1], „mag das Wort Atheismus nicht an seinem Orte scheinen, wenn wir von indischer Religion sprechen. Die alten Indier hatten weder θεοί, wie die Homerischen Dichter, noch einen θεός, wie die eleatischen Philosophen. Ihr Atheismus würde richtiger Adevismus oder Negation aller Devas genannt werden. — Dieses Verneinen aber von dem, was man früher geglaubt hat und was man ehrlich nicht mehr glauben kann, ist durchaus nicht das Ende aller Religion: im Gegentheil, es ist ihr wahrster, tiefster Lebensquell. Die alten Arier fühlten von Anfang an, ja im Anfange weit mehr als später, die Gegenwart von einem Jenseits, von einem Ueberendlichen, einem Göttlichen, oder wie wir es nun nennen wollen.

Sie wollten es ergreifen und begreifen, indem sie einen Namen nach dem anderen für das Ewig-Unbekannte versuchten. Sie glaubten es in den Bergen und Flüssen, in der Morgenröthe, der Sonne, der Luft, dem Himmel-Vater gefunden zu haben. Aber nach jedem Namen kam das Nein! Das, was sie suchten, war wie die Berge, wie die Flüsse, wie das Frühroth, wie der Himmel, wie der Vater: aber es war doch eben nicht die Berge, nicht die Flüsse, nicht das Frühroth, nicht der Himmel, nicht der Vater. Es war etwas von ihnen allen, aber es war mehr, es war über und jenseits von allem. Selbst solche allgemeine Worte wie Asura und Deva genügten nicht mehr. Es mag Devas und Asuras geben, sagten sie, aber wir wollen mehr, ein höheres Wort, einen reineren Gedanken. Sie verliessen die lichten Devas, nicht weil sie weniger suchten und glaubten, sondern weil sie mehr suchten und mehr glaubten als die lichten Devas. Ein neuer Gedanke wollte sich

[1] Ursprung. Sechste Vorlesung. S. 348 ff.

aus ihrem Inneren hervorarbeiten und der Schrei der Verzweiflung war der Bote seiner neuen Geburt. — So war es dort, so ist es überall gewesen. Es gibt einen Atheismus, der ist Tod; es gibt einen anderen Atheismus, der das warme Herzblut alles wahren Glaubens ist. Er ist die Macht, das hin zu geben, was wir in den besten, in den ehrlichsten Stunden unseres Lebens als nicht mehr wahr erkannt haben. Er ist die Bereitschaft, das weniger Vollkommene, so lieb und theuer, ja so heilig es uns gewesen sein mag, hin zu geben für das Vollkommenere, so sehr es auch noch von der Welt verurtheilt wird.

Er ist die wahre Selbstüberwindung, das wahre Opfer seiner selbst, das wahre Vertrauen auf die Wahrheit, der wahre Glaube. Ohne diesen Atheismus wäre alle Religion lang schon zu einer versteinerten Heuchelei geworden; ohne diesen Atheismus wäre jede neue Religion, jede Reformation unmöglich; ohne diesen Atheismus gäbe es für uns kein geistiges Erwachen, kein neues Leben.

Wenn wir die Geschichte der Religionen befragen, so werden wir finden, wie viele Atheisten genannt wurden, nicht, weil sie leugneten, dass es irgend Etwas jenseit des Sinnlichen gäbe, noch weil sie meinten, dass die Welt auch ohne eine Ursache, ohne einen Zweck, ohne einen Gott begriffen werden könne, sondern einfach weil sie von den überlieferten Ansichten über die Gottheit abwichen und nach einer höheren und reineren Vorstellung von der Gottheit verlangten, als die gewesen, welche sie in der Kindheit gehegt. —

In den Augen der Brahmanen war Buddha ein Atheist. Nun waren einige der Buddhistischen Philosophenschulen allerdings atheistisch; ob aber Gautama Sâkyamuni, der Buddha, selbst ein Atheist war, ist mindestens zweifelhaft

und seine Leugnung der volksthümlichen Devas macht ihn sicherlich nicht dazu.

In den Augen seiner Athenischen Richter war Sokrates ein Atheist, nicht weil er die Götter leugnete, sondern weil er an etwas Höheres, an ein mehr wahrhaft Göttliches glaubte als Hephästos und Aphrodite.

In den Augen der Juden galt jeder, der sich als Sohn Gottes fühlte, als ein Gotteslästerer; Jeder, der dem Gotte seiner Väter „nach diesem Wege" diente, als ein Sectirer. Alle Christen hiessen bei Griechen und Römern Gottesleugner, Atheisten, ἄθεοι.

Ja selbst unter den Christen hat derselbe Missbrauch des Wortes nicht ganz aufgehört. In den Augen des Athanasius waren die Arianer „Teufel, Antichristen, Wahnwitzige, Juden, Polytheisten, Atheisten", und wir dürfen uns nicht wundern, dass Arius seinerseits die Athanasianer auch nicht mit liebevollerem Blicke betrachtete. Und doch kämpften Beide, Athanasius und Arius, jeder auf seine Weise dafür, das höchste Ideal der Gottheit, das sie sich gebildet, in den Glauben des Volkes einzuführen, nur dass der Eine fürchtete, dass heidnische Irrthümer, der Andere, dass jüdische Irrthümer dieses herabziehen und erniedrigen möchten." Weiter führt M. Müller an, dass selbst neuere Schriftsteller die Verurtheilung Vanini's durch Grammont gebilligt haben, und was dieser „Atheist" aussagte[1].

„Ihr fragt mich, was Gott sei, schreibt er. Wenn ich es wüsste, so müsste ich Gott sein, denn Niemand kennt Gott, ausser Gott selbst." Wurde, fragen wir, je ein grösseres Wort gesprochen? Können wir je mehr nach Aussen verlegen, als wir in uns haben?

[1] Ursprung. Sechste Vorlesung. S. 352.

Und wenn wir von der Existenz des Unendlichen als des Allpositiven etwas wissen, so ist es doch nur, weil dem Drucke unserer Causalität ein reales Etwas in der Aussenwelt untergeschoben werden muss, da ein Nichts nicht wirken kann. Niemals werden wir eine reinere Vorstellung vom Ding an sich, vom Wesen der Welt, erhalten, als die ist, welche wir durch Betrachtung unsererselbst gewonnen haben, wie Goethe sagt: „Wie einer ist, so ist sein Gott, daher ward Gott so oft zum Spott.“ Ja, ein solcher Mann, der eine solche Wahrheit sprach, war würdig, seinen Richtern, so lange es Weltgeschichte geben wird, die Brandmarke der Dummheit oder der Niederträchtigkeit durch seinen Tod aufzudrücken! Und was sagt dieser klare Geist weiter? „Obwohl wir Gott in gewissem Grade in seinen Werken zu entdecken vermögen, wie die Sonne durch die Wolken hindurch, so werden wir ihn auf diese Weise doch nicht völlig erkennen und verstehen. Indessen können wir immerhin sagen, dass er das höchste Gut, das erste Wesen, der Einige, Gerechte, Barmherzige, Heilige, Beständige ist; der Schöpfer, Erhalter, Herrscher, der Allwissende, Allmächtige; der Vater, König, Herr, Belohner, Regierer; der Anfang, das Ende, die Mitte, der Ewige; der Urheber, Lebenspender, der Beobachter, der Bildner, die Vorsehung, der Gütige. Er allein ist Alles in Allem.“ Der Mann, der dieses schrieb, wurde als Atheist verbrannt.

Spinoza und der Erzbischof Tillotson wurden als Atheisten verschrieen, da sie nicht mehr verbrannt werden durften.

Ist man etwa heute in allen Kreisen klar über diesen Begriff geworden? Wurde nicht Haeckels Bild in Rom verbrannt? Und würde nicht noch heute die Bornirtheit oder die Niederträchtigkeit Unwissender oder der Heuchler

bereit sein, Denjenigen zu verbrennen oder in ihrem Glauben „unschädlich" zu machen, welcher frei heraus bekennt, nicht nur Zweifel an der Religion seiner Väter zu haben, sondern deren Irrigkeit nachweisen zu können; welcher bekennt, eine höhere Wahrheit gefunden zu haben? — Und wie milde war das Urtheil der wahren Atheisten über ihre Feinde!

„Herr vergib Ihnen, denn sie wissen nicht was sie thun", so sagte jener Edle, ein „Gotteslästerer" in den Augen der Pharisaeer und Schriftgelehrten. Ist da noch eine Frage, wer die bessere, wer die wahrere Religion habe?

Hören wir noch den vortrefflichen Schluss des sechsten Vortrages von Max Müller:

„Lassen Sie mich", sagt er, „zum Schlusse die Worte eines grossen Theologen lesen, der kürzlich verstorben und dessen Ehrlichkeit und Frömmigkeit von Niemand in Zweifel gezogen wird: „Gott", sagt er, „ist ein grosses Wort. Wer das fühlt und erkennt, wird die milder und billiger beurtheilen, die von sich bekennen, sie hätten nicht den Muth zu sagen, sie glaubten an Gott."

„Nun weiss ich sehr wohl," fährt Max Müller fort, „dass das, was ich soeben (über Atheismus) gesagt, von Vielen missverstanden, vielleicht missgedeutet werden wird. Ich weiss, man wird mir Schuld geben, den Atheismus vertheidigt, ja gepriesen zu haben, indem ich ihn als die letzte und höchste Stufe darstellte, welche der Mensch in der natürlichen Entwickelung seines religiösen Bewusstseins erreichen kann. Mag es immerhin so sein! Wenn nur einige Wenige hier (in Oxford) zugegen sind, welche verstehen, was ich unter ehrlichem Atheismus meine, und wie verschieden derselbe vom vulgären Atheismus, ja vom unehrlichen Theismus ist, so bin ich ganz zufrieden; denn ich weiss, wie das Ver-

ständniss dieses Unterschiedes uns in unseren dunkelsten Stunden Licht und Stärke bringt. Wir wissen dann, wenn auch rings um uns her die schönen Blüthen, die einst im lichten Frühling unseres Lebens hervorsprossen, zur Erde fallen, ja, wenn Alles in uns und ausser uns kalt und todt scheint, es doch für jedes warme und ehrliche Herz einen neuen und lichteren Frühling geben muss. Wir haben gelernt, dass ehrlicher Zweifel die tiefste Quelle ehrlichen Glaubens ist.“ — Als bei den Griechen, Römern und Deutschen die alte Religion zusammenbrach, war gleich eine neue, das Christenthum, da, welches als eine höhere und vollkommnere Religion, wenngleich bis heute noch vielfach im Gewande ihm fremder Mythologie, an Stelle der abgelegten Ueberzeugungen trat. Hier können wir demnach keine natürliche Entwickelung studiren. In Indien aber musste auf dem Zweifel eine neue Religion aufgebaut werden. Die Inder „liessen die alten Namen fallen, aber ihr Glaube an das, was sie nennen wollten, blieb. Nachdem sie mit eigner Hand die Altäre ihrer Götter zerstört, bauten sie aus den zerstreuten Steinen einen neuen Altar für den unbekannten Gott, unbekannt, ungenannt, und dennoch immer gegenwärtig, ja ihnen näher als sonst, und sie umschliessend, nicht mehr wie Varuna, der allumfassende Aether, nein enger und wärmer, als wäre es, wie sie es nannten, der Aether im eigenen Herzen: vielleicht das „stille, sanfte Sausen“, das einst Elia hörte [1].“ Der philosophische Geist Indiens rang schon frühe nach einer in, hinter und über den Dingen haftenden Einheit, einem Etwas (sat), von dem alle Namen der Devas nur Namen seien; dieses eigentliche

[1] Ursprung. Siebente Vorlesung. S. 357.

allumfassende Sein musste höher, als persönlich, als männlich oder weiblich aufgefasst werden.

Das Wort Âtman, der Lebensodem, hat im Veda eine grosse Entwickelung durchgemacht. Aus dem Begriffe Athmen, Leben gestaltete es sich zur Auffassung des Wesens oder des Selbst. So wurde es „Bezeichnung einer der höchsten philosophischen Abstractionen, zu der sich der menschliche Geist in Indien oder sonstwo emporgeschwungen hat. Es wurde gewählt, um nicht nur das einfache Ego oder Ich zu bezeichnen, denn das Ich galt dem Inder für viel zu sehr mit vergänglichen Elementen zusammengesetzt. Nein, es sollte ausdrücken, was jenseits des Ichs lag, was das Ich eine Zeit lang trug, aber dann sich wieder von den Fesseln oder Bedingungen des wirklichen Ichs löste, gleichsam zu sich selbst kam, wieder Selbst wurde — das Absolute im Subject.“

Der eine Gott, der noch Masculinum war, „Er der gestützt die sechs gewaltigen Räume, war, als noch ungeboren, er das Eine;[1]“ das absolute Selbst, die Existenz aller Existenzen, aus der alle Schöpfung fliesst, war von Ewigkeit an und bleibt in Ewigkeit. Dieses Selbst erkenne ich in mir (Gnôthi seauton) und in der Erscheinung der Aussenwelt, der es zugrunde liegt.

Mit dieser religiösen, oder wie wir es nennen, philosophischen Erkenntniss schwindet auch der Glaube an die individuelle Unsterblichkeit mehr und mehr; auch er gestaltet sich zu einem Glauben an ein Aufgehen des eigenen Selbst im Allselbst[2].

[1] Ursprung. Siebente Vorlesung. S. 362 ff.
[2] Brihad-Âranyaka. · Vers 12.

In Indien war es Sitte, in der Jugend die heiligen Gesänge der Väter zu lernen, dann sich der Familie zu widmen und im Alter in stille Beschaulichkeit sich zurückzuziehen, oder, wie unsere Theologen sagen würden: in Gott zu leben. Meist zogen sich die Alten dann in den stillen, gesunden Wald zurück, in dem sie für das einfache Leben genug Nahrung, hinlängliches Obdach in dem warmen Klima und Ruhe fanden. Hier konnten Denker, fern vom Gewühle des Marktes, ihre tiefsten Ideen ausdenken, Ideen, zu welchen bei anderen Völkern kaum die ersten Anläufe sich gebildet haben.

Denn wenn Herakleitos auch sagt, dass die Flamme, welche die ganze Welt geschaffen, auch als Seele in uns lodere, so weiss man immer noch nicht, ob er sich dieselbe immateriell, d. h. als innere Eigenschaft, gedacht; und wenn wir auch in der Bibel lesen: „Wisst Ihr nicht, dass Gott in euch ist?“ — so drängt doch die ausserweltliche Persönlichkeit des Himmelvaters solche Anflüge rein philosophischer Erkenntniss immer wieder in das Gebiet kindlich religiösen Glaubens zurück. Der indische Waldeinsiedler war sich selbst Priester und Philosoph, suchte sich selbst ein Seelenheil — und fand es, ja fand es im Monismus.

Wie die monistische Erkenntniss herausgährt aus dem Glauben der Väter, wie die Götter, Gott, das ewige Leben der Seele des Einzelnen, und der Dualismus überhaupt gelassen werden müssen für die letzte und höchste Abstraction, deren der menschliche Geist je fähig war, zeigen uns die Upanishaden, worin die religiöse Philosophie des Veda niedergelegt ist.

In der Legende Khândogya-upanishad (VIII, 7—12) sind die Devas zu untergeordneten Wesen herabgesunken; Indra

und Virokana erhalten von Pragâpati, einem höheren Deva, Unterricht im höchsten Wissen. Da geht es denn gerade so, wie bei uns heute: Pragâpati, der Erkenner des Einheitlichen Wesens, wird missverstanden. Pragâpati sagte zu den erkenntnissdürstenden Devas:

„Die Person, die im Auge erblickt wird (das Subject des Sehens, der Wille Schopenhauers, das Denken Spinoza's), das ist das Selbst. Dies ist, was ich gesagt, dies ist das Unsterbliche, das Furchtlose, dies ist Brahman[1]." Sie sagten: „Herr, ist es das, welches im Wasser erklickt wird und im Spiegel?" Er antwortete: „Ja, eben er wird in allen diesen Dingen erblickt." Die Devas meinten aber nicht das Wesen, das Subject, sondern, gleich unseren Materialisten, den Körper, das blosse Bild, den Abglanz des Körpers.

„Pragâpati aber blickte ihnen nach und sagte: „Sie gehen Beide weg, ohne das Selbst erfasst oder verstanden zu haben, und wer von ihnen Beiden, seien es Devas oder Asuras[2], dieser Lehre (Upanishad) folgt, wird zu Grunde gehen." Virokana nun ging frohen Herzens zu den Asuras und predigte ihnen diese Lehre, dass nur das Selbst (der Körper) gefeiert, dass nur das Selbst verehrt werden müsse, und dass, wer dieses Selbst feiert und verehrt, beide Welten erlange, sowohl diese als jene." Der lichte Indra bezweifelte aber die Lehre von einem so vergänglichen Selbst und bat Pragâpati um weitere Aufklärung. „Er, der glücklich im Traume wandelt, das ist das Selbst; das ist das Unsterbliche, das Furcht-

[1] Nach den Darlegungen M. Müllers, Ursprung, Siebente Vorlesung. Seite 406 u. 407, ist Brahman alles Daseins wahrer Grund und Quell, der allein würdige Gegenstand heiligster Verehrung.

[2] Geister der Finsterniss.

lose, das ist Brahman“, sagt Pragâpati. Aber Indra hatte wieder Einwendungen; wenn auch dieses Selbst durch die Gebrechen des Körpers nicht gebrechlich wird, so fühlt es doch im Körper dessen Zustände nur traumhaft. Was ist nun das wahre Selbst? „Wenn ein Mensch eingeschlafen, gesammelt und ganz zur Ruhe gesunken ist, keine Träume mehr sieht, das ist das Selbst, das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das ist Brahman.“

Indra warf dagegen ein: „Führwahr, so kennt er ja nicht mehr sein Selbst, dass es Ich ist, noch diese Wesen; er ist ganz untergegangen. Was hilft mir diese Lehre?“ — Nach fünf weiteren Jahren, welche Indra als Schüler bei dem Herrn zubringen musste, im Ganzen nach einhundertundein Jahren, verkündigte Pragâpati die ganze Lehre vom Selbst:

„Maghavat (Indra), dieser Körper ist sterblich, stets vom Tode gehalten. Er ist die Wohnung des Selbst, welches unsterblich und körperlos ist. (Der Commentar sagt: Nach Einigen ist der Körper die Schöpfung des Selbst, indem die Elemente des Körpers, Licht, Wasser und Erde, aus dem Selbst entspringen und das Selbst nachher in sie eingeht). Während das Selbst im Körper weilt (indem es denkt, ich bin dieser Körper), ist es unter Freude und Schmerz. So lange als es im Körper ist, entgeht es nie der Freude und dem Schmerz. Wenn er (das Selbst) aber vom Körper frei ist, wenn er sich als verschieden vom Körper kennt, dann berührt ihn weder Freude noch Schmerz“. (Weltliche Freude, nach dem Comm.). „Der Wind ist körperlos, die Wolke, Blitz und Donner sind körperlos (ohne Hände, Füsse u. s. w.). Wie diese nun, aus dem himmlischen Aether emporsteigend, in ihrer eigenen Gestalt erscheinen, sobald sie sich dem höchsten Licht ge-

nähert[1]: „So erscheint auch dieses selige Selbst, aus dem Körper emporgestiegen in seiner eigenen Gestalt, sobald es sich dem höchsten Licht (des Wissens) genähert[2].“

„Es ist dann die höchste Person (uttama pûrusha), das höchste Subject. Er wandelt umher lachend (essend), spielend und froh mit Frauen, Wagen und Freunden, nie des angeborenen Körpers gedenkend[3].“

„Wie ein Pferd an einen Wagen gespannt, so ist der Geist (prâna, pragñâtman) an den Körper gespannt[4].“

1 Anm. Max Müllers. „Dieses Gleichniss ist nicht so treffend wie die meisten Gleichnisse in den Upanishaden. Der Wind wird mit dem Selbst verglichen, weil auch er eine Zeit lang im Aether befangen ist, wie das Selbst im Körper, dann aber sich aus dem Aether erhebt und seine eigene Gestalt annimmt, d. h. als Wind weht. Dies geschieht, wenn er sich dem höchsten Lichte, d. h. der Sonne, nähert, während das Selbst seine eigene Gestalt annimmt, oder zu sich selbst kommt, wenn es sich dem höchsten Lichte, der Selbsterkenntniss, genähert hat. Das Auffallende ist, dass die wirkliche erscheinende Form des Windes als seine wahre Form dargestellt wird.“

2 Anm. d. Verf. Es ist klar, dass das Selbst, aus dem Körper emporgestiegen, nicht hier die auferstandene Seele der Christen bedeutet, sondern den über aller Materie erhabenen Geist des Denkers, welcher in allen Dingen nur das Wesen, die unsterbliche Einheit erblickt und in diesen Gedanken allerdings höchste Seligkeit empfindet.

3 Anm. M. Müllers. „Diese Belustigungen scheinen schlecht zu dem ewigen Frieden zu passen, den das Selbst erreicht haben soll. Möglich, dass die Stelle eingeschoben ist, oder aber, dass sie zeigen soll, wie das Selbst solche Freuden geniesst als ein blosser Zuschauer, ohne sich selbst mit denselben zu identificiren. Das Selbst sieht sie, wie später gesagt wird, nur mit seinem geistigen Auge. Es sieht in allen Dingen nur sich selbst. In seinem Commentar über die Taittirîya Upanishad bezieht Sankara diese Stelle auf Brahman als Wirkung, nicht auf Brahman als Ursache.“

4 Anm. M. Müllers. „Der Geist ist nicht identisch mit dem Körper, sondern bloss mit ihm verbunden, wie ein Ross, oder er lenkt ihn wie ein Fuhrmann. An anderen Stellen sind die Sinne die Rosse, buddhi, das Wissen, der Lenker, manas, die Seele, die Zügel. Der Geist ist an das Gefährt geknüpft durch den Ketana.“ — Wer denkt bei derartigen Vergleichen nicht an unseren René Descartes? Es ist als hätten die alten Inder bei ihm Philosophie studirt! (der Verf.).

„Wenn nun das Sehen in diesen leeren Raum (die Pupille des Auges) getreten, so ist dies die Person, das Subject des Auges; — das Auge selbst ist nur das Werkzeug zum Sehen. Er, der weiss, ich möchte dies sagen, er ist das Selbst, die Zunge ist nur das Werkzeug. Er, der weiss, ich möchte dies hören, er ist das Selbst, das Ohr ist nur das Werkzeug."

„Er, der weiss, ich möchte denken, er ist das Selbst, die Seele ist sein göttliches Auge. (Anm. M. Müllers: Das Auge heisst göttlich, weil es nicht nur Gegenwärtiges, sondern auch Vergangenes und Zukünftiges wahrnimmt). Er, das Selbst, sieht diese Freuden (welche Anderen verborgen sind wie ein vergrabener Goldschatz) mit seinem göttlichen Auge, der Seele, und ist glücklich."

„Die Devas in der Welt des Brahman verehren dieses Selbst (wie es Pragâpati Indra und Indra die Devas gelehrt hat). Sie haben dort alle Welten erlangt, und alle Wünsche. Wer dieses Selbst kennt und versteht, erlangt alle Welten und alle Wünsche." So sagte Pragâpati[1]."

So klar in diesen Sätzen auch die Lehre von der Selbsterkenntniss, von dem Werthe höchsten Wissens hervortritt, so ist doch der eigentliche Monismus darin nur im Keime enthalten. Bis zur *inneren Eigenschaft* scheint das Selbst, oder wie wir jetzt es nennen, die Empfindung, es noch nicht gebracht zu haben. Das kommt daher, dass der Mensch überall ein Sclave der Eigenthümlichkeit seiner Sprache ist, welche in Allem nur Gestalten, ursprünglich Gestaltetes, sieht. Schon in statu nascendi nimmt die tiefdringende Abstraction des Selbst Gestalt, Persönlichkeit an, wie viel mehr noch in Vergleichen. Da lässt sich ja

[1] Ursprung. S. 373.

das Motiv zum Handeln und Sein, das bewusste Denken und das niedere, blos organformende Bewusstsein (Wille Schopenhauers, das „Unbewusste"), oder das Unsterbliche, das im Traume wandelt, gar nicht anders vorführen, als in Bildern, durch Personificirung. In dem Brihad-Aranyaka tritt der monistische Kern dagegen deutlich hervor. Hier ist er zur allewigen Einheit gereift, welche in den Erscheinungen emportaucht, individuell auftritt, und wieder in ihnen untergeht, in Erscheinungen fortlebend. Oder hören wir etwa nicht den Monismus Spinoza's, wenn wir lesen: [1]

„Wie nun der Mittelpunkt aller Wasser das Meer, aller Gefühle die Haut, aller Geschmäcke die Zunge, aller Gerüche die Nase, aller Farben das Auge, aller Töne das Ohr, aller Vorstellungen der Geist, aller Wissenschaften das Herz, aller Thätigkeiten die Hände, aller Bewegungen die Füsse, aller Vedas die Sprache; — wie ein Stück Salz, wenn es in's Wasser geworfen, sich im Wasser auflöst und nicht wieder herausgenommen werden kann, wo man es aber kostet da ist es Salz, so steigt dies grosse anfangslose und endlose, ganz aus Wissen bestehende Wesen" (unsere bewusste Empfindung, Schopenhauers Wille und Intellect, Spinozas Denken, Wollen und Empfinden; das Verbum im Infinitiv eignet sich besser als das Substantivum zur Bezeichnung des unpersönlichen unendlichen Subjectiven) „aus diesen Geschöpfen hervor, und geht wieder mit ihnen unter. Nachdem er fortgegangen (gestorben), gibt es keine Erkenntniss mehr."

[1] Ursprung. Siebente Vorlesung. Yâgnavelkya, Maitreyî und Kâtâyanî. 11—14. Seite 376 f.

„So lang, als es Zwei gibt, sieht Einer den Andern, Einer riecht den Andern, Einer hört den Andern, Einer grüsst den Andern, Einer merkt den Andern (berührt den Andern), Einer erkennt den Andern. Wenn aber nur das Selbst dies Alles ist, wie soll er einen Andern riechen, sehen, hören, grüssen, merken, erkennen? Wie soll er den erkennen, durch den er dies Alles erkennt? Wie soll er den Erkenner erkennen?" (Eine zweite Lesart setzt statt der letzten Frage: „Man kann dies Selbst nur beschreiben, indem man sagt: Nein, nein! Er ist unfassbar, denn Niemand fasst ihn, er ist unvergänglich, denn er vergeht nicht, unberührbar, denn Niemand berührt ihn. Ungebunden, bebt er nicht, leidet er nicht. Wie soll er, Geliebte, den Kenner erkennen?")

Dass all unser Denken nur Beruhigung finden kann, wenn es sich in's unsterbliche Denken vertieft; dass die Empfindung (das Selbst) von Ewigkeit her ist und in Ewigkeit erhalten bleibt, wie Spinoza uns lehrte, das sagen uns schon die Upanishaden[1]. Yama sagt zu Nakiketas:

„Der Weise, der gelernt, sich in das Selbst zu versenken, und so den Unsichtbaren, in das Dunkle Eingegangenen, im Dunkel Weilenden, im Abgrund Liegenden, den Alten, als Gott erkannt hat, er lässt Freude und Schmerz weit hinter sich."

„Der Weise (das Selbst) wird nicht geboren, er stirbt nicht; er kommt von nirgend, er wird nicht; der Alte ist ungeboren, unvergänglich, ewig; er wird nicht getödtet, wenn der Körper getödtet wird."

„Das Selbst ist kleiner als klein, grösser als gross, verhüllt im Innern dieser Geschöpfe. Wer keine Wünsche

[1] Ebenda. Yama und Nakiketas. Vers 12 ff. Seite 380—382.

mehr hat und frei von Kummer ist," (weltliche Begierden abgelegt hat) „er sieht die Grösse des Selbst durch die Gnade des Schöpfers" (des Selbst). „Obgleich er still sitzt, wandert er weit, obgleich er ruht, geht er überall hin. Wer ausser mir kann diesen Gott verstehen, der sich erfreut und doch sich nicht erfreut?" „Dieses Selbst kann nicht durch den Veda erfasst werden, nicht durch Verstand, nicht durch viel Lernen. Wen er erwählt, durch den nur ist er zu erkennen. Das Selbst wählt ihn" (den Fähigen, den Denker) „als sein eigen." „Wer aber sich noch nicht vom Uebel weggewendet, wer nicht still und nicht beruhigt, nicht festen Geistes ist, der wird das Selbst durch Wissen nie erreichen" (der grösste Gelehrte ist zuweilen der unselbständigste Geist, der schwächste Philosoph). „Kein Sterblicher lebt durch den Athem, der hinaufgeht, und durch den Athem, der hinabgeht. Er lebt durch einen andern, in dem diese beiden ruhen"..... „Aber er, der Mann, der in uns wacht, während wir schlafen, der einen Wunsch nach dem andern schafft, er allein wird das Leuchtende genannt, das Brahman, das Unsterbliche. Alle Welten ruhen in ihm, und Niemand geht darüber hinaus. Dies ist das." „Wie das Feuer, das nur eins, an jeder Stelle, wo es brennt, verschieden ist, so ist das Selbst, das in allen Wesen ist, verschieden an jeder Stelle wo es erscheint, und existirt auch noch für sich."

„Wie die Sonne, das Auge der ganzen Welt, von den äusseren Flecken, die das Auge sieht, nicht beschmutzt wird, so wird das eine Selbst in allen Dingen vom Weltschmerz nicht berührt, denn es ist draussen." „Es ist ein ewiger Denker, der unewige Gedanken denkt, obgleich nur einer, erfüllt er die Wünsche Vieler. Die Weisen, die ihn in sich selbst erkennen, sie haben ewigen

Frieden; und kein Anderer." „Er ist nicht durch Worte, nicht durch den Geist, nicht durch das Auge zu erreichen. Wie kann er anders begriffen werden, als wenn man sagt: Er ist!"

So ist also der indische Geist von Stufe zu Stufe gerückt. Was draussen den Schauern seines Bewusstseins entsprach, erst glaubte er es in den Bergen, in Waldriesen, in Flüssen zu erblicken, dann in der Sonne, in der rothen Feuergluth, in der Morgenröthe; er suchte den Vater im Himmelszelt und fand endlich seinen Gott, die Realität der Welt im eigenen Herzen. Das Selbst aller Selbste, das Wesen aller Dinge, das ungeborene, ewige, allein unsterbliche Wesen, die Unendlichkeit des Selbst, sich freuend und leidend in lauter Individuen; frei von Begierde, frei von Schmerz als Allselbst muss es sein, welches in allen Erscheinungen athmet, in unaussprechlich mannigfaltigen Selbsten sich zu erkennen strebt, ewig stirbt und doch im Ganzen, grösser als gross, kleiner als klein, ewig fortlebt.

Hier ist das Ende der Erkenntniss; das höchste Ziel, Brahman; „Dies ist Das." — Wohl hat die Ruhe des Herzens gefunden, wem die Stürme der Begierden schweigen; wer das Ewige im Vergänglichen, das Eine im Allmannigfaltigen erkennt und liebt.

Wie Kinder ihre Leiden vom Vater, von der Mutter hoffen abgenommen zu bekommen, so flehte der jugendliche Geist des Volkes die starken Berge, die lichte Sonne in der Bedrängniss des Gemüthes an.

Konnte ein Glaube heilen, dem der Zweifel sich an die Sohle heftete? Nein, die Erkenntniss drang tiefer. Wir sind im Ewigen; wenn dieser Körper auch verweht, der Geist, frei von Begierde, frei von Schmerz, lebt im Allgeist fort und fort, lebt und webt in tausend anderen

Wesen, unaufhaltsam. Wer dies erkannt, sündigt nicht mehr, wer dies erkannt, lebt in allen Welten, sieht Aller Leid, Aller Freude, stillergeben, bis sein Selbst, eine Welle im Meere des Allselbst, untertaucht, nicht um ewig verloren zu gehen, nein, mitzuweben im All, worin es einst Weltenschmerz, aber auch Weltenseligkeit empfand. Nun hatte das Herz Ruhe; das Unendliche, welches so allmächtig sich manifestirte, war gefunden, im eigenen, im Selbst aller Selbste.

„Wenn die Zeit gekommen," schliesst Max Müller, „da die tiefsten Grundlagen aller Religionen der Welt aus dem Schutt herausgegraben und in ihrer ersten Anlage begriffen worden sind, wer weiss, ob nicht diese alten Mauern und Gewölbe, wie einst die Katakomben oder die Krypten unter unseren Kathedralen, eine Zufluchtsstätte werden können für Alle, zu welchem Glauben sie auch gehören mögen, die sich nach etwas Besserem, Reinerem, Aelterem, Wahrerem sehnen, als was sie in den statutarischen Opfern, Gottesdiensten und Predigten finden, welche die Zeit und der Ort ihnen bieten, in denen ihr Loos auf Erden gefallen; für Menschen, die gelernt haben, kindische Anschläge, nenne man sie Geschlechtsregister, altväterliche Fabeln, Mirakel oder Orakel, abzulegen, die aber vom kindlichen Glauben des menschlichen Herzens nie lassen können. Wenn sie auch viel zurücklassen von dem, was in indischen Pagoden, in buddhistischen Vihâras, in mohammedanischen Moscheen, in jüdischen Synagogen und christlichen Tempeln gelehrt und verehrt wird, so kann doch Jeder das mit sich in die stille Krypte hinabnehmen, was ihm am meisten werth und theuer ist, die eine köstliche Perle, für die er Alles, was er hatte, hingeben würde:

der Brahmane, seinen Unglauben an diese Welt, seinen Glauben an eine andere Welt;

der Buddhist, seine Erkenntniss eines ewigen Gesetzes, seine Ergebung in dieses Gesetz, seine Milde, sein Mitleid;

der Muhammedaner, wenn nichts Anderes, so doch seine Mässigkeit und Enthaltsamkeit;

der Jude, sein Festhalten, in guten und bösen Tagen, an dem Einen Gott, dem Gott, der Gerechtigkeit liebet und dessen Name ist: Ich bin;

der Christ, das, was besser ist als Alles — mögen die Zweifler es nur selbst versuchen — Liebe zu Gott, man nenne Ihn, wie man wolle, den Unsichtbaren, den Unendlichen, den Unsterblichen, den Vater, das höchste Selbst, über Alle, durch Alle, in Allen, — und solche Liebe bezeuget in der Liebe zum Nächsten, in der Liebe zu den Lebenden, in der Liebe zu den Todten, in lebendiger, unvergänglicher Liebe.

In jene Krypte, wenngleich sie noch eng und dunkel ist, steigen schon jetzt von Zeit zu Zeit Manche hinab, denen der Lärm vieler Stimmen, der Glanz vieler Kerzen und der Zusammenstoss vieler Meinungen da oben unerträglich geworden. Wer weiss, ob sie mit der Zeit nicht weiter und heller werden kann, so dass die Krypte der Vergangenheit zur Kirche der Zukunft werde."

Zehntes Capitel.

Schlussbetrachtung.

Erst, nachdem wir uns selbst kennen gelernt, was nur möglich war, indem wir uns körperlich und geistig nach unserem Ursprunge erforscht haben, vermögen wir den von Anderen gesponnenen Faden der Untersuchungen über Raum und Zeit, Endlichkeit und Unendlichkeit und was es mehr der philosophischen Probleme geben mag, wieder aufzunehmen, diesmal aber, um ihn vorurtheilsfrei zu verfolgen. So nur werden wir an den Ausgangs- und Endpunkt jenes Labyrinthes vieltausendjähriger Ideen gelangen können. Wir haben uns klar gemacht[1], dass keine Vorstellung im Raume möglich ist ohne Projection, sowie auch keine Projection, kein Hinauswerfen eines Bildes ohne dass ein Etwas da sei, welches unserer Sinnlichkeit eine Grenze, eine Hemmung bereite, ohne Object. Ueberall, wohin wir uns auch wenden mögen, stossen wir nur immer wieder auf neue Grenzen, neuen Widerstand, der als Objectives Stoff zu neuer Erkenntniss gibt. „Das Unendliche ist uferlos, darum unerreichbar" sagt Noiré, und Lazar Geiger bemerkt,

[1] Siehe: L. Noiré, das Werkzeug. S. 51. 52.

„dass von der ungeheuren Kette des Daseins nur wenige Ringe ein Lichtstrahl mitten in der tiefen Nacht — die menschliche Vernunft — vor uns erhellt.“[1] Zeitbewusstsein ist nur möglich durch die Aufeinanderfolge von Wirkungen; in einer Welt des Stillstandes gibt es keine Successionen, keine zeitlichen Gegensätze, somit auch keine Zeit. Das Zeitbewusstsein steigert sich mit der Mannigfaltigkeit der Bewegungen, welche empfunden werden. Die Empfindung ist ja eben zeitlicher Natur, d. h. successiv. Ohne sie gäbe es keine Zeit. Wenn nur Materie in der Welt wäre, würde nichts empfunden, gäbe es keine Zeit. Wenn nur Materie existirte, gäbe es auch keinen Raum. Oder wie liesse sich das Zustandekommen eines Raumbewusstseins erklären, wenn kein Streben, keine geistige Eigenschaft in dem Stofflichen existirte, welche die gegenwärtigen Beziehungen zu ändern bestrebt wäre? Die kugelige Zelle widersteht rings dem Andrange der Aussenwelt; bei ihr herrscht nur das dunkelste Raumbewusstsein der Gegensätzlichkeit. Die Richtung der freien Kraft, die gerade Linie, realisirt sich bei der Vorwärtsbewegung höherer Thiere. Hierzu gesellen sich bald mit dem Auf- und Absteigen das Höhen- und Tiefenbewusstsein. „Die dritte Dimension dagegen, die Breite, die durch die Unterscheidung von rechts und links gegeben ist, hat nur der Mensch realisirt, indem er sich zum aufrechten Gange erhob und seine Längendimension, der Richtung der Schwere entgegen, in die Axe verwandelte, um welche er sich dreht[2].“ Eine weitere Dimension suchen zu wollen, die wir nicht gemacht haben, wäre über

[1] Ursprung u. Entwickelung etc. I. S. 244.

[2] Siehe: L. Noiré, das Werkzeug. S. 51. 52.

das Maass menschlichen Erkennens gemessen. Ebenso sehr würde uns die Annahme des Geistigen als eines Existirenden an und für sich ad absurdum geleiten. Dann gäbe es wiederum weder Zeit noch Raum, folglich keinen Geist. Denn wo keine substantielle Bewegung sich abspielt, kann kein Nacheinander wahrgenommen werden und wenn es auch stossende Materie gäbe, so könnte doch die Empfindung an sich sich nicht entgegenstellen, da käme es zu keiner Willenshemmung, folglich zu keiner Projection eines Objectes, mithin wäre nur Leere, da ohne Gegensatz alle Existenz gleich Null sein muss. —

Vor Allen aber knüpft sich jede menschliche Erkenntniss an das sprachliche Denken; das ist der wichtigste Punkt dieser ganzen Schrift, den wir uns klar zu machen haben werden. Die Sprachauffassung nimmt Alles als Gestaltetes; für sie existirt nur Gestalt und Thätigkeit, jene beiden Brennpunkte, an denen sie sich einst entzündet hat. „Es ist evident," sagt Hobbes [1], „dass Wahrheit und Irrthum nur bei solchen Wesen möglich sind, welche Sprache besitzen. Denn wenn auch ein Thier, indem es das Bild eines Menschen im Spiegel sieht, dadurch so afficirt werden kann, als ob es der Mensch selber wäre, so dass es sich fürchtet oder wedelt, so fasst es den Gegenstand doch nicht als wahr oder falsch auf, sondern als ähnlich, und hierin unterliegt es keinem Irrthum. Darum ist gewiss, dass gleichwie die Menschen ihre richtigen Vernunftschlüsse dem richtigen Verständnisse der Sprache verdanken, ebenso ihre Irrthümer aus dem Missverständnisse derselben hervorgehen; und wie alle höchste Schönheit der Philosophie vom Menschen

[1] Citirt von Max Müller. Deutsche Rundschau. Ueber individuelle Freiheit. S. 210.

allein ausgeht, ebenso auch die hässlichen Absurditäten irriger Meinungen. Denn die Sprache hat etwas mit dem Spinnengewebe gemein (wie man früher von Solon's Gesetzen sagte): schwache Geister verfangen sich darin, mächtige zerreissen es."

Das letztere gelingt aber Niemand von uns allen. Um uns nun möglichst von den Vorurtheilen der Sprachanschauung, welche ungleich fester wurzeln, als alle anderen vorgefassten Meinungen, die jenen gegenüber nur secundäre durch andere Ansichten zu verdrängende „Gebilde" sind, müssen wir immer und immer wieder unseren Begriffen bis zu ihrem Ursprunge nachfolgen. In Zukunft werden wir auf diese Weise eine gereinigte Wissenschaft erhalten, und die Culturhistoriker werden eine Grenzscheide in der Entwickelung der Wissenschaft annehmen, von wo ab das Wirrwarr der Sackgassen durchgebrochen wird von der Wissenschaft über die Vernunft (Logologie). Von dieser Wissenschaft lernen wir, wie Begriffe entstehen, z. B. von Genus, Species, Individuum, wofür die Natur keine abgegrenzte Sache zu stellen vermag, sie, deren Erscheinungen nur Wellen im continuirlichen Meere des Alls sind. Gerade die Grenzen, die Maschen des Hirngespinnstes Sprache, wirft der Mensch nach allen Seiten hin aus, so weit er vermag und hüllt darin das aus dem allgemeinen Contact Herausgerissene ein, in Raum und Zeit allein es wahrnehmend. „Durch die gleichartigen Schöpfungen der menschlichen Thätigkeit, welche ebenso wie sie äusserlich entstanden, auch innerlich gedacht und mit einem lautlichen Aequivalente, einem W o r t e fixirt und bezeichnet wurden", [1] entstanden Begriffe wie die eines Genus. So wurden auch generelle Ideen. Denn der Be-

[1] Noiré, Werkzeug. S. 163.

griffsinhalt der Wurzeln, jener Stammformen oder Elemente aller menschlichen Sprachen enthält ausnahmslos, wie alle Sprachforschung bis jetzt ermittelt hat, menschliche Thätigkeit. Nun ist aber leicht einzusehen, dass letztere sich nur in dem Maasse specialisiren und charakterisiren kann, wie ihre Wirkungen oder äusseren Erfolge, d. h. eben jene menschlichen Schöpfungen sich specialisiren und charakterisiren.

Ohne das objective Aequivalent der Höhle, der Grube u. s. w. könnten Begriffe wie höhlen, graben u. s. w. niemals entstehen. Hier liegt demnach der Ursprung der menschlichen Vernunft, des menschlichen Denkens, der menschlichen Begriffe und Worte offen vor uns. Diesem ihrem ersten Ursprunge ist die Vernunft zu allen Zeiten treu geblieben.

Die menschliche Thätigkeit schuf nun Gleichartiges. Das Gleichartige war gemeinsamen Ursprungs, nämlich aus der Hand des Menschen, seines Schöpfers, hervorgegangen; so musste denn bald alles Gleichartige unter einer Idee vereinigt werden, welche, den Gedanken einer gleichartigen Gestaltung, einheitlicher Erschaffung, einschloss. Die menschliche Idee wurde hinausverlegt in das All, wo sie, eine eigens zu diesem Zwecke vorausgesetzte Gottheit, nach dem Plane gleichartiger Arbeit Gestalten ausarbeiten sollte.

So sind nach Noiré's Erklärung auch die platonischen Ideen verständlich geworden. „Nach dieser Lehre sind die Arten und Classen der Dinge nichts anderes als Ideen, welche die menschliche Vernunft in einem ehemaligen Vordasein lichtgleich und rein bei der Gottheit erschaut hatte und die nun in den individuellen Dingen durch die Materie getrübt und entartet durchscheinen.“ „Die anthropomorphische Einkleidung oder Symbolisirung dieser tiefen und in ihrem innersten Kerne wahren Lehre tritt sehr deutlich dadurch

hervor, dass Platon auch den menschlichen Geräthen und Werken den nämlichen Ursprung aus von der Gottheit gedachten Urbildern vindicirt: alle individuellen Stühle und Tische sind Reproductionen eines einzigen Stuhles und Tisches, den die Gottheit selbst geschaffen hat. Die Wahrheit des letzten Theils leuchtet sofort ein, sobald wir an die Stelle des Wortes Gottheit menschliche Vernunft setzen. Denn in der That reproducirt diese nach dem Urbilde des einmal geschaffenen Geräths oder Werkzeugs ganze Classen dieser Gegenstände in unaufhörlicher Erneuerung und zwar vermöge der ihr angeborenen Grundeigenschaft der Erinnerung.“ Daher vermögen wir denn das Gleiche nur aus gleichem Ursprunge verständlich oder begreifbar hinzustellen und „zwar ist“, bemerkt Noiré scharfsinnig, „je complicirter und specialisirter sich ein Wesen darstellt, um so nothwendiger, dass es aus Gleichartigem hervorgegangen sei.“ Nach Platon hätte sich die Seele von der irdischen Trübung durch die Materie zu reinigen und zu befreien, um sich allmählich der reinen Ideen erinnern zu können. Auch diese „Erinnerung aus einem Vordasein kann nicht entbehrt werden, freilich nicht wie Platon sie sich dachte, aus einem göttergleichen lichtartigen, sondern aus dunklen Keimen und Trieben, die in uns fortwirken und den Untergrund unseres Daseins bilden, weil sie dereinst von längst erloschenen, vernunftlosen Geschlechtern erlebt, erworben und empfunden wurden. Kein Thier wäre uns verständlich ohne diese Uebereinstimmung und Wesensgleichheit mit unserer eigenen Natur, keine der zahllosen, unendlich mannigfaltigen Eigenschaften, die in uns, als in einem Mikrokosmos, vereinigt sind, wird von unserer Vernunft als ein unmittelbarer, selbstverständlicher Besitz zugestanden, sie ist durch eine innere Nöthigung

getrieben, nach ihrem Ursprung zu fragen. Erst wo dieser mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit aus der tiefen Nacht einer endlosen Vergangenheit aufzudämmern beginnt, wo demnach die Erinnerung unserer frühesten Zustände vor dem Lichte wissenschaftlicher Erkenntniss zu tagen anfängt, erst da wird unser Sehnen gestillt, der unabweisliche Drang unserer Vernunft beruhigt. Das ist also ihr angeborenes und angestammtes Erbtheil, das ihre gewisseste Regel, die ihr, wie wir sahen, bei ihrer ersten Entstehung schon eigen war, dass sie nach dem Allgemeinen streben muss, dass sie über alles Besondere erstaunt und nach seiner Herkunft fragt." Indem wir lernten, die Individuen oder wie soll man sagen: Wesen ausser uns, als selbstthätig aufzufassen, als Schöpfer ihrer selbst zu betrachten, hörten wir allmählich auf, ihr thätiges Princip aussen zu suchen. Der Geist, diese die Persönlichkeit ausmachende Abstraction ist Innenseite jedes Wesens, dessen Aussenseite als Körper uns entgegentritt. Der Materialismus glaubte, wenn er alle maschinalen Beziehungen des letzteren künstlich auseinandergelegt hätte und zeigen könnte, dass jeglicher Körper auf Bewegung zurückführbar sei, Alles erklärt zu haben. Der Rest wäre dann doch noch das ganze Bewusstsein, das Streben, welches nun einmal Seele der Bewegung ist.

Der Dualist lässt diese Seele einfach jene Maschine lenken, nach ihrer Willkür, ohne zu bedenken, dass immer auch der Seele geschieht was dem Körper geschieht, ohne an die Berechtigungslosigkeit zu denken, mittels blosser Annahmen aus Einem Zweie zu machen. Der Dualismus ist übrigens durch die Entwickelungslehre gerichtet worden. Seine Gewalteingriffe sind heute nur noch kindische Verirrungen.

Von allen wissenschaftlichen Ueberzeugungen, die der

Verfasser sich in seinem Leben angeeignet hat, ist ihm diejenige die Gewisseste, dass nur der Monismus unsere Welt zu erklären im Stande ist, also vermag, wessen keine andere Philosophie sich rühmen darf. Unser neuzeitlicher Monismus ist gleichsam der qualitative Extract aus Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer, Lazar Geiger; und hat derselbe gegenwärtig neben Max Müller vorzüglich in den Resultaten Ludwig Noiré's seine Früchte gereift. Die eigentliche Zündungsstelle für das Aufleuchten dieser klarsten und umfassendsten Ideen der Menschheit war das Erscheinen des Buches „über die Entstehung der Arten durch Abänderung und natürliche Zuchtwahl" von Charles Darwin, worin dieser geniale Forscher die Abstammungslehre neu bekräftigte und mit Darlegung eines überwältigenden Naturwissens in ihm herangereifte und geklärte Ideen veröffentlichte, wie sein berühmter Grossvater Erasmus bereits ähnliche auszubreiten bestrebt war. Die Descendenzlehre trat befruchtend in die Philosophie ein und der nur mit Abstractionen bebaute Boden trieb von nun an wieder lebendige Saat. —

Ich stehe, das haben wir erkannt, als Erkennendes, als Subject, als eigentliche unmittelbar sichere Besonderung der Welt gegenüber. Ich nenne die Eigenschaft, mittels welcher ich alles bis zur Grenze jener Eigenthümlichkeit selbst zu erkennen bestrebt bin, individuelles Bewusstsein (Intellect). Dieses Bewusstsein kann ich mir zerlegt denken in die Drei-Einheit: Zeitbewusstsein, Raumbewusstsein, Causalität. Die leiseste Regung des Bewusstseins verlangt gebieterisch für ihre Empfindung eine Ursache. Ohne Gegensätzlichkeit wäre ja auch keine Empfindung denkbar; denn wie kann ich empfinden, wo nichts zu empfinden ist?

Wir haben von der Aussenwelt zweierlei Empfindungen: 1) die Vorstellung, in Zeit und Raum causal sich darstellend,

2) den Eindruck der Unendlichkeit; unbegrenzt nach Zeit und Raum, von der Causalität geboten.

Soweit die Vorstellung reicht, haben wir überall Endliches im Unendlichen; wo die Vorstellung der reinen Erkenntniss (Causalität) weichen muss, nur Unendliches. Wir operiren in der Welt mit Sinnlichkeit und Vernunft. Jene bewirkt uns überall Begrenztes, also Endlichkeit. Wo aber eine Grenze ist, da verlangt unsere Vernunft wieder den Anfang eines anderen Begrenzten. So erhalten wir zwei Unendlichkeiten im Raume, eine unendlich grosse und eine unendlich kleine; in der Zeit aber eine unendliche Vergangenheit und eine unendliche Zukunft.

Das Bewusstsein kann nur sein: Empfindung und Wille. Ohne die Eigenschaft, das Streben, zu empfinden, kann es nicht empfinden, ohne empfinden zu können, kein Bewusstsein sein. Die Empfindung muss eben sowohl wie der Wille bewusst sein. Unbewusster Wille ist ein Wille der nicht will, unbewusste Empfindung eine solche, die nicht empfindet, Bewusstsein ohne Wille und Empfindung eine Null. Daher hat Lazar Geiger recht, wenn er alle subjectiven Eigenschaften (als welche niemals objectiv vor- oder dargestellt werden können) Empfindung benennt. Spinoza nannte sie Denken. Die Empfindung ist 1) eine unendliche, als ewige Basis aller Empfindung, — ihr entspricht das metaphysische Element unseres Innern, der Hang zur Religion. Die Monade ist der Spiegel des Universums (Leibniz). 2) eine endliche, steigerungs- und abnahmefähige; für sie gibt es ein „Vorwärts" in der Zeit und im Raume. Die Vorstellung hat nur mit den Hemmungen des eigenen Willens zu thun; wo der freie Wille mittels der Sinne (dieser Unterhändler des Endlichen in der Unendlichkeit) Stösse erfährt, da gibt es die Schranke, die Vorstellung. Denken wir uns einen freien Willen, oder

vielmehr, da wir ihn nicht denken können, setzen wir ihn voraus, und ausser ihm die Leere, so würde dieser Wille, schrankenlos wie er wäre, aussen das Nichts, mangels jeden Gegensatzes nie zu sich selbst kommen, nie zu Zeit- und Raumbewusstsein gelangen können, nie Vorstellungen haben können. Die Vorstellungen liefern uns also den Beweis, dass da draussen etwas ist, was vor unserem Sinne erscheint.

Alle Willenshemmungen von aussen, also alle Vorstellungen, lassen auf das, mittels unserer Empfindung in die Projection tretende Object schliessen, von dem wir nur Bewegung erhalten. Wir müssen festhalten: in Wahrheit kennen wir weder Stoff noch Kraft, noch Substanzen. Wir empfinden und stellen vor lediglich Bewegtes. Bewegungen treffen mein durch die Gegensätzlichkeit bewusstes Ich, Bewegungen laufen gleich Boten hin und her zwischen meinem Empfinden und dem Aussen. Bestehe nun zwischen der das Auge belebenden Empfindung und dem Object eine Verbindung durch Lichtbewegung, zwischen der Empfindung, welche die Tastnerven der Fingerspitzen erschaffen hat, und dem Objecte eine Hemmung, welche wir den Widerstand der Massen nennen, es bleibt sich gleich: mehr als Stoss- oder widerstrebende Bewegung haben wir nicht erhalten, das Uebrige, was die Masse ausmacht, schafft der Intellect hinzu. Die Dinge an sich kennen wir nicht. Wir glauben aber doch die Dinge an sich zu kennen; wir glauben, dass hinter den verschiedenen Bewegungsbildern auch verschiedene Qualitäten entsprechend vorhanden seien, und je mehr solcher Bewegungsbilder wir mittels der Sinne aufzunehmen fähig waren, um so eher glauben wir die Natur jener Existenzen, zwischen welchen und unserer Existenz die Bewegung vermöge unserer Empfindung in Verkehr trat, errathen zu können. Es widerstrebt unserer causalen Vernunft, sich

zufrieden zu geben mit jenen bewegten Bildern, wir fühlen es heraus, dass hinter denselben noch ein Etwas steckt, dem sie ihr von unserem schöpferischen Intellect unabhängiges Dasein verdanken. Wir schliessen nun nach Analogie unseres eigenen Inneren, dass das fremde Object, welches wir als eine Bewegungsgrösse da oder dorthin an der Hand der Erfahrung projiciren, ein Inneres habe, dass es Kern habe, nicht leere Bewegung sei, wie es sich darstellt und die Materialisten zu glauben vorgeben, sondern Substanz. Nun können wir aber nichts austheilen, als was als eigener Besitz uns bekannt ist. Dieses Bekannte ist unser eigenes Empfinden, unser eigenes Wesen, das sich uns von aussen betrachtet auch als Bewegung darstellt und auf solche Weise erfasst unser Körper ist. Wir sagen daher mit unveräusserlichem Rechte: Dasjenige da draussen, dessen Existenz uns die Bewegung vermittelt, ist in Wahrheit und an sich lautere Empfindung. Die Verschiedenartigkeit dieser Empfindung ist es, welche uns verschiedene bewegte Bilder vorspiegelt. Das Wesen dieser Bilder, der Erscheinungen, wird nach ihrer Aehnlichkeit mit unserer objectivirten Empfindung, d. i. nach Maassgabe der Aehnlichkeit unserer körperlichen Beschaffenheiten, erschlossen. So verstehen wir unsere Nächsten, die Menschen, noch recht gut, weil ihre Erscheinungen in Allem uns so ähnlich sind; minder gut verstehen wir die sprachlosen Thiere, da ihnen gewisse Qualitäten abgehen; die Pflanze bietet uns in ihrer stillen Daseinsform schon ein grosses Räthsel; noch schwieriger ja unfassbar wird uns das Wesen der anorganischen Welt. Das aber wissen wir, dass, wo nur ein Flimmerschein das All durchzuckt, Leben vorhanden sei, welches, sei es auch immer in welcher noch so fremden Form, sein Dasein äussern will und niemals ohne Wirkung bleiben wird.

Auch das haben wir erkannt, dass im Continuum des unfassbar Grossen das unendlich Kleine ohne Losreissung, im steten Contacte mit der Allnatur, sich zusammenfügt zu Willensäusserungen, die man Individuen nennt. Wir fassen gewöhnlich diese Individuen als Einheiten (Mikrokosmos) auf und vergessen fast darüber, dass sie dem Wellenkräuseln gleichen im Oceane der Unendlichkeit. Wir lassen fast ausser Achtung, dass solche Individuen bis in's geringste Detail aus lauter Individuen bestehen, welche kommen und gehen; wir machen uns selten ganz klar, dass unsere eigene Besonderheit, unsere liebwerthe Persönlichkeit wieder nur ein solches Individuum des Individuums Nation, des Individuums Menschheit, des im Kleinen und Grossen Unendlichen ist.

Aber wir sollten dies für und für beobachten. Die Werthschätzung des Einzelmenschen beruht allein darauf, welchen Werth als Zelle im Wesen der Nation er habe, beruht darauf, was er für die Menschheit ist. Darum ist keines Einzigen Existenz werthlos oder null und nichtig, keine aber auch so hoch, dass nicht der Geist der Menschheit, der den Einzelnen Alles in Allem erschaffen hat, ihn weit überstrahlte. Wie Leibniz lehrte: Vom verworrensten dumpfsten Bewusstsein des Unendlichkleinen, als welches, weil dem Continuum angehörend, niemals als freies Atom aufgefasst werden darf, wie die Phantasie der Mathematiker wollte, bis zum Menschheitsbewusstsein, dem höchsten *uns bekannten*, steigert sich alternirend im Zusammenstoss der Gegensätze die Empfindung, deren Natur nach Vervollkommnung trachtet. Die Centralisation ist von einer Arbeitstheilung begleitet. So beherrscht unsere Glieder der gemeinsame, einheitliche Ausdruck des Continuums der Hirntheilchen, unsere Glieder, deren geringstes Detail seine untergeordnete Empfindung hat. So

ordnet sich auch unser Centralwille dem der Nation, dem der Menschheit unter, und unsere höchste Tugend ist, mit aller Kraft diesen grossen Individuen nutzbar zu sein bis zum Auseinandergehen der eigenen Theile, bis zur Auflösung des gesteigerten Bewusstseins, welches uns der Ehre des Namens Mensch würdig macht.

Die Physiker und Chemiker reden von Anziehung und Abstossung, von chemischer Verwandtschaft. Diese Ausdrücke sind unserem eigenen Leben entnommen. Was soll man sich dabei denken, wenn in der Flamme rasendem Wirbeltanze die Theilchen des Sauerstoffs, Kohlenstoffs, Wasserstoffs u. s. w. sich aufeinanderstürzen zu engster Verbindung, wovon nur ein mächtigeres Element oder eine primitive Bewegungsform sie loslösen kann, wie Kalium oder Elektrizität? Ist es nicht ein unserem nicht loszulösenden socialen Instinct ähnliches Motiv, was sie zusammenführt? Oder woher sollte unser hohes Bewusstsein kommen, wenn nicht die Stofftheilchen die Anlage dazu, nämlich niederes, einseitiges Empfinden besässen wie es in obigen Worten ausgedrückt ist? Oder was ist jenes „Streben“ innerlich betrachtet, die Gravitation; ist sie nicht eine innere Eigenschaft aller Erscheinungen?

Soviel ist evident, wir haben gesteigertes Bewusstsein erworben, durch erblichen Anstoss einerseits, durch Anpassung an die Gegensätze andererseits und drittens, was allen tellurischen Wesen ausser uns abgeht, durch das Band der Sprache oder des Gedankens.

Das vollkommenste Individuum würde ein solches sein, dessen Glieder bis in's geringste Detail harmonisch zusammenwirken zum Besten des Ganzen. Dies wäre ein optimistisches Individuum, das a priori von allem Lebenden instinctiv angestrebt wird, aber a posteriori im Widerstreit mit der

Aussenwelt nicht erhalten wird. Es gibt Rebellen im individuellen Organismus, welche ihm zwar manchmal nützen können, indem sie ihn wach erhalten für den Krieg nach aussen; es gibt aber auch Meuterer, die sein ganzes Wohl untergraben, wahre Eiterzellen. Eine höhere Intelligenz wird mehr und mehr die letzteren ausrotten oder doch unschädlich zu machen bestrebt sein, so dass der Wille zum Einheitsleben schliesslich als Sieger hervorgehen dürfte.

Das Ideal einer Nation ist einmüthige Kraftentfaltung nach innen und aussen, wo möglich auch zum Wohle anderer Nationen, wenn nicht möglich, doch unmittelbar zum eigenen. So ist Bildung und gute Sitte, ehrliche Religiosität, das Blühen von Gewerben und höchste Verwerthung des Einzelnen im Lande, ein Ideal unserer inneren nationalen Verhältnisse. So ist eine vollkommene Armee, die den heimischen Herd, den heimischen Handel und Wandel schützt, ein nicht gering zu achtendes Ideal für die Wohlfahrt des Landes.

Wie aber hinter der Nächstenliebe noch die Liebe für Fürst und Vaterland rege ist, so steht die Sympathie für den Menschen, eine aufmerksame Mutter, die ihre Kinder alle zusammen am Gängelbande hält, hinter dieser. Diese Liebe kann sich erst dann einheitlich bethätigen, wenn ihr principieller Feind, der Eigennutz im Handel und Verkehr, die lockeren Bänder zwischen den Nationen mehr und mehr verkürzt und befestigt hat.

Die Aufhebung des Individuellen wäre der schrecklichste Rückschritt zum Urschlamm, eine Rückwärtsauflösung, der glücklicher- und naturnothwendiger Weise alle gesunden Zellen der staatlichen Organismen widerstreben. Die Befestigung der Beziehungen würde aber gegenseitige bessere Anpassung zur Folge haben, friedlichen Wettstreit der mittlerweile noch individueller, noch charakteristischer

differenzirten Glieder, als der Nationen oder Stämme. Der Fortschritt beruht nicht auf Beseitigung, sondern auf Steigerung des Bestehenden. Auf jener materiellen Brücke würde dann das Menschheitsbewusstsein, welches nichts anderes ist, als der reine wahre Geist des Christenthums, einziehen in die fernsten Winkel, die Guten erhebend, die Verirrten zurückführend. Wohlgegliedert und wie in der complizirtesten Maschine ineinandergreifend, würde die Thätigkeit Aller dem Einzelnen, die des Einzelnen der Gesammtheit ohne Verlust zugute kommen. Aber, wird man sagen, wie ist dies möglich? Nun, entwickelt sich doch der Complex zum Theil ganz loser Zellen, welche eine beissende Raupe darstellen, durch glücklichere Zusammenführung zum nektarnippenden Falter!

Die Monade ist der Spiegel des Universums. Alle Veränderungen in ihm, welche herannahen und zur Empfindung des Vergänglichen gelangen, stellen sich in der Form der Zeit und des Raumes dar, mit welchen die Causalität untrennbar verknüpft ist. Jede Bewegung, deren Strasse aus Empfindungswesen besteht, wird vermöge der Empfindungscausalität und der Bewegungscausalität in deren Formen (Zeit und Raum) gekleidet. Der Druck der Unendlichkeit des Alls aber äussert sich in der Ahnung der metaphysischen Causalität, welcher die Religion entspringt. An ihre Sohlen heften sich Empfinden und Denken und diese suchen, wie es die Natur der Vernunft ist, vorzustellen, wo Vorstellung und Darstellung doch unmöglich wurden. Denn wer vermag Ewigkeiten mit der Zeit, Unendlichkeiten mit Raummaassen zu messen, Gestaltenlosigkeit zu bilden, Einheit alles Empfindens zu verstehen?

Wir haben uns voll Ehrfurcht vor dem Unbegreiflichen an's Begreifliche zu halten und hier die Tiefen zu ermessen,

die Höhen zu erklimmen, welche die Endlichkeit in ihrer Continuität uns bietet. Wir haben gehört, dass die Form der Religion mit der Erkenntniss auf's Engste verwachsen, ja dass Religionsanschauung geradezu metaphysische Erkenntniss ist. Erst in der neuesten Zeit hat man Philosophie von Metaphysik getrennt, überhaupt die Wissenschaft von religiöser Anschauung frei zu machen versucht oder frei gemacht. Nach dem Grade philosophischen oder überhaupt wissenschaftlichen Erkennens wird sich daher die Herrschaft der Religionsform über eines Jeglichen Gemüth bemessen; der Monismus aber entspricht, wie wir bei Max Müller sahen, der höchsten Stufe der Religion, er schmilzt zusammen mit ihr zu freier Erkenntniss. Gegenwärtig vermögen nur die Auserwählten dieser höchsten Form des Erkennens, unter welcher einzig die Anforderungen der Vernunft und des Gemüthes, sei es in Kunst oder Wissenschaft, in Theorie oder Praxis, niemals in Disharmonie treten können, zu folgen.

Wir, die wir die Berechtigung auch der vagsten Religionsformen aus der Entwickelung, Differenzierung und Anpassung des grossen Baumes der Erkenntniss her kennen sollten oder doch bestrebt sein sollten, sie kennen zu lernen, werden daher mit Milde herabblicken auf Jene, die im Punkte religiöser und wissenschaftlicher Erkenntniss noch auf einer Stufe unserer eigenen Kindheit stehen, deren wir uns nur mit Rührung erinnern werden.

Ob aber der Monismus mehr als andere Erkenntnissformen fähig sei, den nagenden Weltschmerz zu beseitigen, können wir es bejahen? In ethischer Richtung stimmt der Monismus mit dem Pantheismus der alten Inder und mit der Lehre Jesu Christi überein. Er lehrt:

Liebe und achte Dein Selbst, liebe und achte das

Selbst, das Gute, Edle, Hohe und Göttliche in Deinem Nächsten, suche es und Du wirst es finden, wenn auch unter Schutt und Trümmern, in Staub und Moder; es ist! Liebe das Selbst aller Selbste in der ganzen weiten Natur, der Manifestation des Selbst. Sei eingedenk, dass es Empfindung ist, welche mit jedem Athemzuge in Dich einzieht, dieselbe Empfindung, welche Millionen Deiner Ahnen in's Dasein rief, zu Leid und Freuden erweckte; dass auch Dein Empfinden aus dem jetzigen Verbande tritt und vielleicht eine jener Blumen erschafft, welche Dein Fuss achtlos niedertritt. Alle Wesen haben die gleiche Berechtigung des Lebens wie wir. Die Liebe die Du in der Natur suchst, welche Dir nur Bewegungen entgegenzusenden scheint, findest Du im Brausen der Weltenkörper wie im zarten Daseinsreiz einer knospenden Blüthe. Die Liebe ist es, welche erschafft und erhält. Sie, aber auch nur sie, wird Dir Balsam tröpfeln in die blutende Wunde, sie wird auf Dich einstrahlen in Leid und Freud, auf dem Fürstenthrone wie im finsteren Gewölbe. Sie hat sich Tempel errichtet nicht nur von Marmor und Holz, auch die heiligen Waldeshallen hat sie gebaut: an allen Altären wird sie gepriesen. Ihrem Kultus begegnest Du in den Kirchen und im stillen Kämmerlein sowohl als im Blau der Lüfte und im Chor der Lenzesboten: ihre heiligste Stätte aber ist das Menschenherz, der reinste Spiegel des All.

W. Drugulin's Buch- und Kunstdruckerei in Leipzig.

Durch alle Buchhandlungen und Postämter ist zu beziehen:

Revue

der Fortschritte der

Naturwissenschaften.

Herausgegeben unter Mitwirkung hervorragender Fachgelehrten

von der Redaction der „Gaea"

Dr. Hermann J. Klein.

(Neunter Band.) Neue Folge Erster Band. Jährlich 6 Hefte à 8 bis 9 Bogen. 8⁰. eleg. brosch. Preis 9 Mark pro Jahrgang. Als Fortsetzung der bisher in 4 Heften jährlich zum Preise von 6 Mark erschienenen

Vierteljahres-Revue

der Fortschritte der

Naturwissenschaften.

Die Zahl der Forscher und Arbeiten auf allen Gebieten der Naturwissenschaft wächst mit jedem Tage. Selbst dem Fachmanne ist es gegenwärtig nur an Orten wo große öffentliche Bibliotheken sind, höchstens noch möglich, sich über die Menge neuer Forschungen und Untersuchungen zu orientiren, die in den verschiedensten Zeitschriften zerstreut publicirt werden. Wie viel weniger vermögen dies die Freunde der Naturwissenschaft, die zudem meist ihr Augenmerk auf ein größeres Gebiet zu richten pflegen! Und doch ist es auch für alle diese von Wichtigkeit und Interesse, den Strom der Forschung nicht aus dem Auge zu verlieren und sich im Einzelnen Rechenschaft geben zu können, wie sich die Fortschritte auf den Gebieten der einzelnen Disciplinen gestalten.

Diesem Bedürfnisse entgegenzukommen ist die Aufgabe der „Revue". Sie giebt eine umfassende, auf die Quellen zurückgehende Darstellung der Fortschritte auf den einzelnen naturwissenschaftlichen Gebieten und zwar unter Erstrebung möglichster Vollständigkeit. In dieser Beziehung kann sie sogar vielfach mit den großen und theuern Jahresberichten die über die Fortschritte einzelner Disciplinen erscheinen, wetteifern.

Jedenfalls erspart sie in den meisten Fällen auch dem Fachmann Mühe, Zeit und Geld!

Der große Beifall, den die „Vierteljahres-Revue" während der acht Jahre ihres Erscheinens in allen Kreisen gefunden hat, ist die Veranlassung, ihren Umfang vom 9. Jahrgang ab zu vergrößern und gleichzeitig den Titel in

Revue
der Fortschritte der
Naturwissenschaften

zu ändern.

Dieselbe wird die im Laufe der letztverflossenen Jahre bekannt gewordenen Fortschritte der meisten naturwissenschaftlichen Disciplinen aus der Feder von Fachleuten in der bisherigen musterhaften Weise darstellen.

Vorbehaltlich einzelner Abänderungen wird die Reihenfolge der Disciplinen, die in der „Revue" behandelt werden sollen, folgende sein: Physik, Astronomie, Meteorologie, Chemie, Geologie, Botanik, Urgeschichte, Darwinismus.

Jeder Jahrgang bildet ein abgeschlossenes Ganze.

Einzelne Hefte der „Revue" werden nicht abgegeben, dagegen erscheint, meist einige Zeit nach Abschluß je einer Disciplin, auch eine unveränderte Separatausgabe derselben, deren Preis jedoch um ca. 1/3 erhöht ist.

Die bisher erschienenen acht Jahrgänge à 4 Hefte sind auch fernerhin zum Preise von 6 Mark pro Jahrgang zu beziehen. Doch werden zur Erleichterung für neu eintretende Abonnenten, so lange der dazu bestimmte Vorrath reicht, Jahrgang **2. 3. 4. 5. 6. 7. 8.** (Jahrg. **1** ist nur noch in wenigen Exemplaren vorhanden) zusammengenommen, anstatt für Mark **42.**— für Mark **25.**— abgelassen. (Mehrere einzelne Jahrgänge zusammen behufs Completirung je nach Vereinbarung!)

Der Inhalt der ersten 8 Jahrgänge à 4 Hefte ist folgender:

1. Band: Astronomie, Urgeschichte, Meteorologie, Geographie, Transmutationslehre.
2. Band: Physik, Meteorologie, Theoretische Chemie, Geologie, Astronomie.
3. Band: Urgeschichte, Transmutationslehre, Geographie, Physik.
4. Band: Astronomie, Meteorologie, Urgeschichte, Geologie.
5. Band: Technische Chemie, Meteorologie, Astronomie.
6. Band: Urgeschichte, Geologie, Physik.
7. Band: Darwinismus, Botanik, Meteorologie, Astronomie.
8. Band: Urgeschichte, Geologie, Botanik.

Köln und Leipzig, im Mai 1881.

Verlagshandlung Eduard Heinrich Mayer.

In demselben Verlage erschien:

Die Atome
und ihre Bewegungen.

Ein Versuch zur Verallgemeinerung der Krönig-Clausius'schen Theorie der Gase.

Von Gustav Hausemann.

Gr. 8. mit lithogr. Tafeln. 1871. Brosch. Preis 4 Mark.

W. DRUGULIN'S BUCH- UND KUNSTDRUCKEREI IN LEIPZIG.

Oberma

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Reichenau, Wilhelm <<von>>,

Die monistische Philosophie von Spinoza bis auf unsere Tage Gekrönte Preisschrift

Köln ; Leipzig 1881

Ph.u. 411 v
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11172411-4